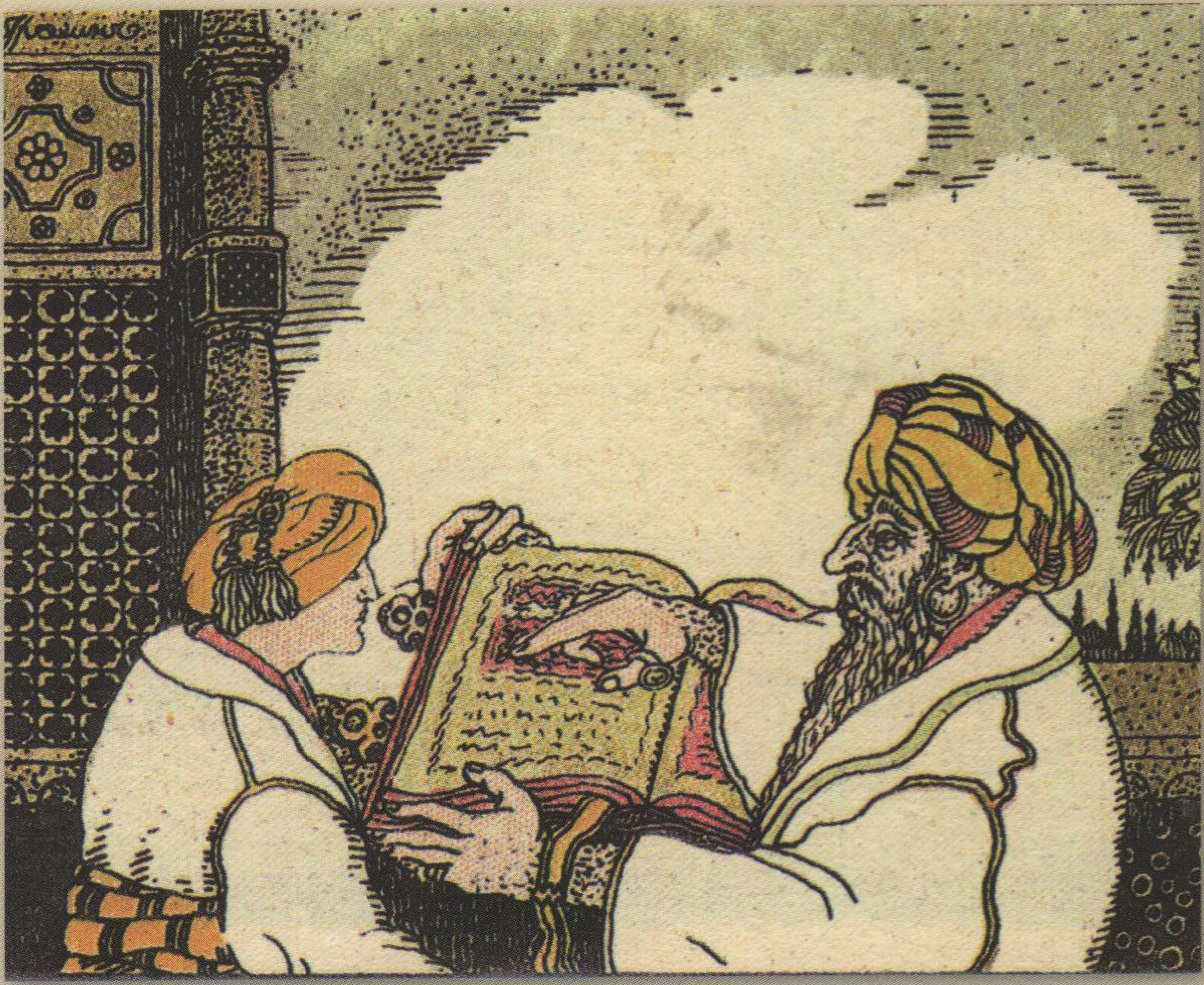
كتاب تُراث (6)

استراتيجية التأويل الدلالي عند المعتزلة



هيثم سرحان

كتاب تُراث (6)

استراتيجية التأويل الدلالي عند المعتزلة

هيثم سرحان

رقم التصنيف: ديوي العشري، 800.10.09، الأدب، الأدب العربي، التاريخ الوصف والنقد
المؤلف : هيثم سرحان
عنوان الكتاب: استراتيجية التأويل الدلالي - عند المعتزلة
الموضوع الرئيس: مؤلفات ?????

الناشر: نادي تراث الإمارات

توصيف الكتاب: الكتاب قياس 19× 14، تجليد كرتون. عدد الصفحات: 214

الطبعة الأولى 2012

الإشراف العام: **حبيب الصايغ**
مدير التحرير: **وليد علاء الدين**
المدير الفني: **فواز ناظم**
الإخراج والتنفيذ: **فادي مصطفى سليمان**

إصدارات

نادي تراث الإمارات
هاتف: 2223000 2 00971
فاكس: 6651115 2 00971
ص.ب: أبو ظبي 27765
Email: turathmag1@gmail.com

استراتيجية
التأويل الدلالي
عند المعتزلة

إهداء

إلى روح أبي الذي كان عاصفًا.

اسْتهلال

تسعى هذه السِّلسلةُ إلى استكمال الدور الذي تضطلع به مجلة "تراث" في تعبئة مصطلح التراث بمعناه وإخراجه من الحيز الضيق، الذي يأسره في قطاع معين من الثقافة (التقليدية أو الشعبية)، إلى رحابة أفقه الأوسع الذي يشمل كل ما أورثتنا إياه أمتنا، بل والأمم الأخرى، من الخبرات والإنجازات الأدبية والفنية والعلمية.

فالتراث بهذا المعنى، هو تاريخ الأمة السياسي والاجتماعي، والنُظُم الاقتصادية والقانونية التي شرعتها، ومجموع خبراتها الأدبية ومنجزاتها في الطب والكيمياء والفلك والفيزياء، وعلم الاجتماع وعلم النفس، وفن التصوير، والعمارة والتزيين، يضاف إلى ذلك الخبرات المكتسبة عن طريق الممارسات اليومية والعلائق الاجتماعية التي كثيراً ما تصاغ في حكايات وخرافات وأمثال وحكم ومزح تجري على ألسنة الناس بأساليب تعبيرية متنوعة، تعكس خبراتهم النفسية والوجدانية ونشاطاتهم التخيلية، ومواقعهم الاجتماعية ومواقفهم السياسية.

إن أحد أهداف هذه السِّلسلة هو إتاحة الفرصة لقراءة متأنية للثروةً المعرفيَّةً الكبيرةً المختزلة في هذا المصطلح "التراث"، الذي بات لكثرة ما دار حوله من خلافات موسوماً تارة بالحيرة إلى حد الإلغاز، وتارة بالبساطة إلى حد الإخلال، إلا أن الأمر الذي لا يجوز الاختلاف عليه هو أن التراث يظل المخزن الأهم والسجل الأول لإبداعات الإنسان، يحتوي على الطريف والغريب والمُدهش، كما يحتوي على العظيم والنفيس والأصيل، يتجاور فيه الغث والسمين، المحكي بالفصيح، الموارب بالصريح، وهو في كل الأحوال في حاجة إلى من يعيد قراءته فاحصاً في ضوء معطيات كل زمان، مستخلصاً منه ما يصلح زاداً وذخيرة لرحلة البشر في رحلتهم من حاضرهم نحو مستقبل منشود.

كتاب تراث

مقدمة

هذا عمل يروم دراسة نظرية تأويلية متميزة ومتمايزة من جهة، وإشكالية ومثار خلاف من جهة أخرى، هي نظرية التأويل عند المعتزلة، التي يزعم البحث منذ عنوانه أنها نظريةٌ ذات طبيعة محددة؛ إذ إنها تندرج في وصف معين هو التأويل الدلالي، وإنْ كانت، بحكم طبيعتها، انعكاساً لقوانين معرفية متعددة. لذلك، فإنَّ هذا العمل يسعى إلى رصد هذه القوانين والوقوف على خصائصها الإجرائية.

وعلى الاختلاف قبل التشابه ينصبُّ هدف هذا العمل وبكليهما ينشغل، سالكاً في ذلك سبيلاً هي الأنسب بين السُّبل المنهجية والأقدر على الكشف والإضاءة؛ لأنها الأكثر انسجاماً مع المقترحات التي سنتها نزعةُ التجريب المتمثلة في إعادة التوصيف والاعتماد على الأنظار التقابلية.

وتحاول الدراسةُ الإجابة على سؤال جوهري مفاده، ما هي الثوابت الرئيسةُ التي اعتمدها المعتزلة في ترسيخ نظريتهم التأويلية؟ وما هي المزية التي تتمتع بها هذه الثوابت؟

الدراسة قائمةٌ على مفترض مفاده، أنَّ المعتزلة قد عوّلوا، في تأسيس منطلقاتهم وأصولهم الخمسة، على مجموعة ثوابت ينبغي على أية ممارسة تأويلية أنْ تستند عليها. وبموجب هذا المفترض فإنَّ هذا العمل مسخَّر للبحث في العلاقة القائمة بين هذه الثوابت والنص المدروس.

كما أنّ لهذه الدراسة إجابات على الأسئلة المتعلّقة بالجانب المنهجي الذي تثيره نظرية التأويل والأسئلة المرتبطة بالشغل اللساني وما يتعلق به من تصوّرات.

وبناءً على ذلك؛ فإنَّ هذه الدراسة ليست ملزمةً بالإجابة عن الأسئلة التي تستدعيها الدروس العقائدية إلا بالقدر الذي تنتفع منه الدراسة، إذ إنَّ

مقررات عقائد الفرق الإسلامية كفيلةٌ بها، ولأنَّ هذه الدراسة ليست بحثاً في التصورات العقائدية التي قررها المعتزلة، ومن ثمّ، فإنها لا تدّعي تفوّقها.

أما المفصل الموضوعي الذي تناولته هذه الدراسة، فيتمثّل في الطرق التي يتمُّ بواسطتها استخراج دلالات الكلام وتحديد المقاصد. وبعبارة أخرى؛ كيف أسهمت الدعائم التأويلية والثوابت العقائدية في تعيين البنية الدلالية؟ وما هو الدور الذي تحققه الثوابت والمسلّمات في المنهج التأويلي؟

لقد حاول البحثُ في مراحله كلها، إدراك القدرة التأويلية التي تمتع بها الخطاب الاعتزالي، ومعرفة الأسرار الكامنة وراء نظريتهم وتصورهم للحقيقة الدلالية. فتوصّل إلى نتيجة مفادها؛ أنَّ القيم والمسلّمات أو «المصادرات» التي تمثّلها المعتزلة شكّلت نسقاً جوهرياً ينبغي على الممارسة التأويلية الوصولُ إليه. ومن ثمَّ، فإنَّ مهمة التأويل تكمن في بلورة الدلالات التي تطابق الثوابت الجوهرية، وإقصاء القيم الدلالية التي تخالفها، منتهجة في ذلك نهجاً استدلالياً وتسويغياً، لأنَّ الحقيقة، في أنظار المعتزلة، لا تتشكل إلاَّ من خلال إدراك القيم المخالفة لها.

هذا هو مستوى المنطلقات المعرفية والمنهجية، أما مستوى التصوّرات اللسانية، فقد سعت الدراسة إلى الكشف عن الجوانب الإجرائية المتعلقة بالأسس النظرية لعملية الكلام وما ينبني عليها من مسائل، مستعينة في ذلك كله بالمصطلحات والمفهومات التي تنطوي عليها.

وينبغي الإشارة إلى جملة من العراقيل العملية والإشكالات المنهجية التي ما انفكت تواجهني آناء مراحل البحث، فأما العراقيل العملية فيتركّز معظمها على تعدد الموضوعات المعرفية التي اشتغل بها المعتزلة، كعلم الكلام، وعلم أصول الفقه، وعلوم اللسان، وعلوم التفسير والتأويل. الأمر الذي جعل الدراسة مطالبة بالوقوف على تصوّرات التأويل في هذه

المجالات. هذا بالنسبة إلى تعداد المجالات واتساع رقعة المدوّنات، أما ما سببته من متاعب فيتمثّل في الصعوبات المتعلّقة بغموض الفكرة واشتباكها مع غيرها، إضافة إلى صعوبة لغتها وامتدادها في عدّة صفحات، حتى إنَّ الناظر في هذا النوع من المدوّنات مطالبٌ بالاحتراس، إذ تستوجب هذه الأفكار قراءةً عميقة ودقيقة وإدراكاً لطبيعة السياق الذي ترد فيه.

وأما الإشكالات المنهجية فيمكن إجمالها في نقطتين اثنتين:

النقطة الأولى: تتعلّق بالدراسات السابقة، إذ شكلت هذه الدراسات، في بعض الأحيان، عائقاً منهجياً؛ إذ إنها متشابهةٌ في طبيعة تسلسلها الموضوعي تشابها يكاد يفرض سلطته على الباحث، فيتصوّر أنَّ هذا التسلسل وهذا الانتظام هو الحقيقة التي لا ينبغي خرقها.

وبعبارة أخرى، فإنَّ المنطلقات العقائدية الاعتزالية شكلت مدخلاً وحيداً في معظم الدراسات، حتى إنه قد استغرق العمل كلّه وهيمن على أنحائه، مما يجعل القارىء يتوصل، في نهاية الأمر، إلى أنَّ هذه الدراسات عقائدية همّها دراسة المرجعيات العقائدية ومحاكمتها.

لذلك فقد آثرت في هذه الدراسة عدم الانسياق وراء المقدّمات والمرجعيات الجاهزة على كثرتها، بل انشغلت بالوقوف على التصورات اللسانية بأبعادها؛ المعرفية، والمفهومية، والإجرائية كما وردت في المتون الاعتزالية المتنوّعة، والمقدّمات اللسانية، لا أستنير إلا بالحقائق والثوابت الكبرى التي استند عليها خطاب التأويل.

النقطة الثانية: ترتبط بالتأثير الذي يمارسه الوعي اللساني المعاصر في الدراسات اللسانية، وهي مسألةٌ يلزم الإقرارُ بها، إذ إنَّ الاستعانة بالفتوحات اللسانية المعاصرة لم تعد مسألة خيارات معرفية إنما أصبحت حاجة منهجية. وبناء على ذلك، فقد أفادت هذه الدراسة من نتائج

اللسانيات المعاصرة كما استجابت لفرضيات النظرية الهيرمينوطيقية واتجاهاتها.

بيد أنَّ هذه الاستجابة ظلت رهينة نظرية التأويل الاعتزالية. ومن ثمّ، فقد التزمت بحدودها الموضوعية، فظلّ همُّ البحث عن تصورات المعتزلة التأويلية حاضراً منذ العنوان ماثلاً حتى الخاتمة. كما أثارت قضية المصطلح، في هذه الدراسة، تحدياً حقيقياً، ذلك أنَّ المصطلحات ذات طبيعة خلافية، إذ يصعب تعيين مفهوماتها؛ لأنها تنتمي إلى حقول عديدة. فبعضها ينتمي إلى الفلسفة وبعضها الآخر إلى العلوم الطبيعية. إنَّ السبيل الوحيد لمعرفة هذه المصطلحات هو سياق القراءة، وإدراكُ المرجعيات التي تحيل عليها.

لذلك، فإنَّ البحث في هذا الموضوع مشروعٌ لسببين هامين:

الأول: إنَّ الدراسات السابقة ذات طبيعة نمطية، إذ إنها تتشابه في المقدّمات الافتراضية وآليات المقاربة، فقد اعتمدت في غالبها على السياقات التاريخية والعقائدية والسياسية، في حين أن هذه الدراسة تعلن انفصالها عن هذه المداخل المنهجية، وإنْ جنحت، في بعض المواطن إلى الإحالة على ما يلزمها من إشارات وشواهد. ومن ثم، فإن هذه الدراسة تؤكد انتماءها إلى علوم اللسان.

ثانيا: إنَّ التأويل باعتبار الأنظمة الدلالية لم يتبلور كطرح مستقل في دراسة المنهج الاعتزالي. وبذلك، تكون هذه الدراسة قد استقلت بخصوصية معينة وطابع محدد.

وبهذا الصدد، أشير إلى أهم وأبرز الدراسات التي تتعالق معها هذه الدراسة رؤية كانت أم موضوعاً.

ومن هذه الدراسات: كتاب «الاتجاه العقلي في التفسير: دراسة في قضية

المجاز في القرآن عند المعتزلة»، لنصر حامد أبو زيد، وهي دراسة تُعدُّ رائدةً في انشغالها الموضوعي. بيد أنها تنتمي، موضوعياً، إلى الدراسات المكرّسة للبحث في الإعجاز القرآني. لقد قام الأستاذ نصر حامد أبو زيد بتتبع السياقات الفكرية التي نما فيها مصطلح المجاز، ودراسة البيئات العقائدية المجاورة للاعتزال وموقفها من المجاز. كما أنَّ تتبعاً دقيقاً لمضمون دراسة أبي زيد يكشف عن تصوّر الباحث لنظامين من الرؤى المعرفية، هما الرؤية الأشعرية والرؤية الاعتزالية. وعلى هذا التصور انعقدت الدراسة للبحث في مواطن الخلاف بين الرؤيتين. لقد تمثل نصر حامد أبو زيد الشواهد القرآنية التي تثير إشكالاً عقائدياً، الأمر الذي وسم دراسته بطابع تكراري يؤكد مسألة الصراع العقائدي بين الفرق الإسلامية.

ومن هذه الدراسات أيضا، كتاب: «قضايا اللغة في كتب التفسير: المنهج – التأويل – الإعجاز» للدكتور الهادي الجطلاوي، والكتاب في أصله أطروحة دكتوراه في جامعة تونس. عالج فيه الباحث قضية التفسير والأدوات التي استعان بها المفسرون في إقرار الأنظمة التفسيرية التي جعلت غايتها البحث في الإعجاز القرآني. والحق أن الكتاب دراسة استقصائية عميقةٌ لحقل التفسير بمختلف أنواعه. وقد تناول الباحث في دراسته المسائل التي تثيرها الدلالة والكيفية التي تغلب المفسّرون بها على إشكالات الدلالة والذي يهمنا في هذا الجانب هو حديث الجطلاوي عن أسباب التأويل المنبثقة عن النّص، إذ تناول فيه علاقة التأويل بالمعجم والنحو والبلاغة. وقد أفدت من هذا الجانب بما ينسجم والمسعى المنهجي الذي تتحرك فيه الدراسة. لقد عرضت دراسة الجطلاوي لجزئيات كثيرة تتعلق في مجملها بالقوانين التي وضعها المفسرون المسلمون لتفسير القرآن الكريم، مثل قانون الناسخ والمنسوخ وغيره من القوانين ذات الصلة.

وتندرج في هذا السياق أطروحة أمان أبي صالح الموسومة بـ «المفاهيم اللغوية عند الفرق الإسلامية»، وهي أطروحة دكتوراه في الجامعة الأردنية. ودراسة أبي صالح تعتمد، كما ينبىء وسمها، المنهج المقارن للكشف عن التصوّرات اللغوية عند الفرق الإسلامية.

أما أطروحة الدكتور علي حاتم الحسن الموسومة بـ «البحث الدلالي عند المعتزلة»، وهي أطروحة دكتوراه في الجامعة المستنصرية، فقد اطلعت عليها في مرحلة متقدمة من كتابة هذه الدراسة. وهي دراسة يثير عنوانها إشكالاً كبيراً، وذلك لاشتراكه مع عنوان دراستي في المحور الدلالي. إلاّ أنّ أطروحة علي حاتم اتخذت لنفسها محوراً يستقل بنفسه رؤيةً وموضوعاً إذ انصبت على دراسة «نحو ما قبل الجملة» عند المعتزلة، وبعبارة أخرى، فقد كانت دراسة علي حاتم بحثاً في تصورات المعتزلة اللسانية لنشأة الأصوات وكيفية انضمامها لتؤلف كلمات، كما تعرض الباحث لعدة قضايا هي: الصفة الخطية للكلام، كيفية تشكل الأصوات، دلالة اختفاء الأصوات، قضية المجاز، وحقيقة الكلام، والكلام النفسي، والقصد والمواضعة، والحكاية والمحكي، والأسماء الشرعية، والمشترك اللفظي. فعمل علي حاتم دراسة للمحاور الدلالية التي تمثل تصوّر المعتزلة للكلام.

ويتجلى وجه الافتراق بين أطروحتي وأطروحة الدكتور علي حاتم الحسن، في أنَّ أطروحة الحسن هي، في صميمها، بحث في دور المعتزلة في إثراء المبحث الدلالي ومنزلة جهودهم في هذا المجال مقارنةً بجهود الأشاعرة. إضافة إلى أن أطروحة علي حاتم الحسن حصرت جهدها المعرفي في مدوّنات علم الكلام الاعتزالية، وبخاصة مدوّنات القاضي عبد الجبار بن أحمد.

أما أطروحتي فقد انشغلت بتوصيف نظرية التأويل بوصفها منهجاً، إضافة إلى وقوفها على آليات التأويل ومفهوماته، مستندة على كافة

الحقول المعرفية التي أنجزها المعتزلة.

لذلك، تكون هذه الدراسة متفرّدة في تصوّرها وموضوعها، فهي تبحث في منهج التأويل الدلالي ونظامه في استخراج دلالات الكلام. وجاءت هذه الدراسة على ثلاثة فصول، هي:

الفصل الأول: مبادىء النظام العقلي عند المعتزلة:

يكشف هذا الفصل عن تصور المعتزلة للعقل ونظامه الدلالي وعلاقته بالأنظمة الدلالية الأخرى من حيث انفصاله عنها أو اتصاله بها.

كما تناول هذا الفصل دلالة العقل، بوصفها لغةً وعلاقتها بعقل اللغة. كما وقف على العلاقة بين العقل والنص واللحظة التي يصبح فيها النص معقولاً «أو عقلاً »، واللحظة التي يصير فيها العقل نصاً. إن جوهر هاتين اللحظتين يعتمد على التأويل الذي يستند على ثوابت ومسلمات دلالية.

الفصل الثاني: مفهوم التأويل في الفكر الاعتزالي:

تناول هذا الفصل المسوّغات اللسانية التي تجعل من التأويل حاجة ملحّة. وجوهر هذا الافتراض تصوّر المعتزلة لأصل اللغة، فقد أجمع المعتزلة على أنَّ اللغة قائمة على قوانين المواضعة، مما يعني أنَّ النظام اللغوي مقرراتٌ جماعية ذات وظائف نفعية. ومن ثمَّ فإنَّ التأويل هو الاستجابة لقوانين المواضعة، لأنَّ الكلام دال على نحو متعدد وهو لا يكفُّ عن الإحالة على السياقات اللسانية التي قررتها الجماعة.

إنَّ التسليم بهذه الحقائق اللسانية يوجب تأويلاً يعتمد على إدراك الروابط الضمنية التي تتيحها الدلالات، ويترتب على ذلك تصور المعتزلة للمعنى وأجناسه وكيفية تشكلها.

الفصل الثالث: منهج التأويل الدلالي:

وهو المحور الإجرائي في الدراسة، وقد تضمّن ثلاثة مباحث وتمهيداً، يعرض التمهيد لمفهوم الدلالة وطبيعتها السيميائية. أما المبحث الأول فقد تناول نظام الاستدلال عند المعتزلة، إذ لما كان النص متشابكاً وغامضاً وذا طبيعة خلافية كان لا بد من الاعتماد على نظام استدلالي يتم بموجبه تعيين الدلالة.

أما المبحث الثاني فيعرض لآليات التأويل الدلالي من خلال منطلقين اثنين؛ المنطلق الأول: هو التأويل باعتبار دلالة النص على اعتبار أن النص بنية مستقلة بنفسها.

المنطلق الثاني: هو التأويل باعتبار دلالة الخطاب على اعتبار أنَّ النص بنيةٌ مفتوحةٌ على الممارسة اللسانية، وناتجة عن أفق المخاطبة والتواصل.

أما المبحث الثالث فمحوره مستويات التأويل الدلالي. وهي الدلالة العقلية والدلالة اللغوية والدلالة النحوية والدلالة المجازية. إنَّ التأويل الدلالي عليه أنْ يلتزم في الأحوال كلها بالبنية التركيبية.

لقد كان البحث عن أبعاد نظرية التأويل الدلالي شائكاً بعض الشيء، ومن ثمَّ فإنَّ المراهنة على وجود هذه النظرية في مدوّنات المعتزلة جديرٌ بأن يُفرد له دراسة جديدة.

البساط النظري [1]

تتأسس نظرية التأويل الاعتزالية على مجموعة من المرتكزات النظرية والمسلمات العقائدية تشكّل فيما بينها أرضية صلبة ترتكز عليها آليات التأويل وأنساقه الدلالية. فأما المرتكزات النظرية فتلك المنعقدة على قوانين المواضعة والأنظمة اللسانية التي صاغتها الجماعةُ تعبيراً عن حاجاتها ومواقفها من الوجود. ومن هنا، يمكن الحديث عن موقف المعتزلة من الإرث اللساني الذي ظلت آلياته وطرائقه ونظمه الدلالية تمثل حضورا وسلطة في الاستدلال على المؤشرات الدلالية في تأويلهم للنص القرآني، ولنصوص الحديث النبوي، وللنصوص الشعرية على السواء. وهذا يعني أنّ المعتزلة أبقوا على مقاييس اللسان وقوانينه؛ في فهم الدلالات، وتشكيل منظومتهم التأويلية. ولهذا الإبقاء وجاهة؛ إذ متى تعاونت الجماعة على إقرار أمر ما استحال الالتفاف عليه عصياً. لذلك؛ فإنَّ الموروث اللساني شكّل حليفاً قوياً في تدعيم تأويلات المعتزلة، ففي كل موطن «أصولي» تشكل دلالاته عائقاً لسانيا، كان المعتزلة يلوذون بمقررات اللسان التي خلّدتها تجربة الجماعة الوجودية، لأنَّ النُّظم اللسانية، في نهاية الأمر، عصارةُ تجارب وجودية عميقة. وهنا يمكن التساؤل عن العلاقة المفترضة بين النُّظم اللسانية «أو الموروث اللساني»، والنص القرآني الذي يُمثل في النّهاية قطيعة ما مع محمولات اللسان ومواقعه الرمزية.

ولا يعني الانتماء إلى منظومة الجماعة اللسانية استحالة تطوّر الأداءات التعبيرية وإحداث إضافة نوعية في بناء الكلام. لقد أكد المعتزلة، في معظم مدوناتهم، إمكانية إقامة مواضعات لا متناهية تتناسب مع لا تناهي الحاجات التي تُمليها سلسلة التجارب الهائلة. وبذلك، فإنَّ المواضعة هي

القانون الذي يحكم اللغة لأنها تنمّ على حالة الاختلاف التي تهيمن على إدراك الإنسان للوجود، وتدلُّ على شقاء الوعي الإنساني وحجم القلق الذي ينتاب نظامه. إذ إنه مهما يحاول أن يبلور موقفا لسانيا من الوجود، انقلب عليه ناقضاً غزله ومتسائلا عن شرعيته.

ولما كان هدفُ نظرية التأويل الاعتزالية استخراج الدلالات التي يكتنفها الكلام، فقد كان لزاما عليهم البحث في الكيفيات التي بموجبها تتشكل الدلالات. وقد أفضى بهم هذا المشغل المنهجي إلى تأكيد مسألة غاية في الأهمية تتمثل في أنَّ الكلام قد ينطوي على عراقيل لسانية تتيح غموضا وعسراً في الفهم الأمر الذي يؤدي إلى صدام لساني وفي هذه الحالة يجب النظر في الكلام بوصفه فعلا ناتجاً عن متكلم ذي وعي بفعله.

لقد مثّل مصطلح القصد منفذا لسانيا مهما في نظرية التأويل الاعتزالية، إذ إنه يقضي على ما يثيره الكلام من إشارات ودلالات لا تقع بالفعل في دائرة القصد. فقد عدّ المعتزلة هذه الإشارات تابعة للقصد ولاحقة به. يتجلى ذلك في التصور الذي أسسه المعتزلة للكلام، إذْ حدّوا الكلام بأنه الواقع حسب «قصد المتكلم وإرادته ودواعيه» [2].

وتتبلور دلالةُ القصد من خلال نظم المواضعة ذلك «... أنَّ استخدامات اللغة جميعاً تكون محكومة أخلاقياً ليس بمقاصد المؤلف وإنما بالأعراف السائدة في مجتمع اللسانيات» [3]. فحتى يكون الكلام دالاً لا بد للمتكلم من الالتزام بقوانين المواضعة والأعراف اللسانية، أمّا إذا لم يخضع لهذه الحقائق فإنه سيكون منتهكاً لسلطة اللسان وسيكون كلامه عبثاً.

وأما المسلّمات العقائدية، فتلك المنحصرة في تعالي العقل وقدرته على معرفة الله قبل ورود النص، الأمر الذي يعني أنَّ دلالات القصد لا بدَّ أنْ تمرّ عبر قنوات العقل. فالعقل مزوّد بالقوانين، التي هي جُملة استدلالات

تسمح له بإدراك الحقائق المطلقة.

وبناء على ذلك، قرر المعتزلة أنّ معرفة الله واجبةٌ عقلاً، ومتى استطاع الإنسان الاستدلال على معرفة الله عقلا، تمكّن من فهم دلالات النص القرآني ومن ثم، إدراك مقاصد الله تعالى. ومن جهة أخرى، يرى المعتزلة أنَّ الإنسان مطالبٌ بالاستدلال والتماس الدليل، وهذه القضية محوريةٌ في مدوّناتهم، إذ إنَّ خطاب التكليف يستوجب النظر والفهم. مما يعني أنَّ الإيمان الراسخ هو الذي يقوم على أركان دلالية مركزها العقل. وفي الجهة المقابلة فإن المعتزلة قد قرروا أنَّ الإيمان القائم على المعرفة الاضطرارية، الناشئ بفعل التقليد إيمانٌ ليس راسخاً (4).

إنَّ ميز الدلالات وفهم ما تنطوي عليه، أهداف تسعى نظرية التأويل إلى إنجازها؛ لأنَّ النص، حسب المعتزلة، يتضمّن دلالات إشكالية دالة، في مستواها الظاهر، على تناقض وغموض. ومن ثمّ، فإنَّ دور التأويل تسويغ هذا التناقض وكشفه لسانيا. وفي الوقت نفسه، فإنَّ التأويل مُطالبٌ بإبراز عالم النص ومكوّناته المختلفة (5).

بيد أنَّ تعيين الدلالات أمرٌ ينجم عن فحص مختلف الاحتمالات التي ينطوي عليها الموطن اللساني، وهذا يعني ضرورة الوقوف على الأصول التي تقف خلف كل احتمال. إنَّ التأويل بطريقة أو بأخرى هو مواجهة معرفية مع القيم التي تستبعدها الدلالة.

ويمكن إدراك القدرة التأويلية، في خطاب المعتزلة، من خلال حديثهم عن الحيل اللسانية التي ينبغي إنجازها للكشف عن الدلالة، التي هي عميقة ومتوارية وذات طابع سيميائي غالباً، وإقصاء كل القيم التي تُعرقل الكشف الدلالي وذلك بتسويغها وإدراجها وإلحاقها بالأصل الذي نصته أدلة العقل.

وبناء على السالف، فإنَّ دعائم التأويل ومنطلقاته مثّلت في ذاتها دلالات سعى التأويل في مراحله كلّها، إلى تمتينها وتأصيلها، بمعنى أنّ هذه الدعائم «أو الأصول» دلالاتٌ تتبلور عبر الخطى التأويلية. وبعبارة أخرى، فإنَّ التأويل يجب أن ينتهي في كل عملية تحليلية بتقرير الدعائم أو الأصول التي هي مسلّمات قبلية. وبعبارة أخرى، فإنَّ التشابك الذي يقيمه التأويل بين الدلالات القبلية ودلالات النص سرعان ما ينحلّ لتحسم النتيجة لصالح الدلالات القبلية أو «الأصول العقائدية».

لذلك، فإنَّ التأويل يتضمّن ابتكاراً دائماً، لأنه قراءة ذات دعائم منطقية. ويمكن القول مع أدونيس: «إنَّ الحداثة... بدأت فكرياً، بحركة التأويل»[6]. ومع نصر حامد أبو زيد: «... التأويل هو الوجه الآخر للنص» [7]. ومع علي حرب: «... منذ البداية كان التأويل» حيلة «العقل العربي في فهم معقولية النص» [8]. فإذا كان النص مجالاً للفعل اللساني، فلأنه يتمتع بحركة مستمرة ناجمة عن مكنوناته الدلالية. التي تسعى للاشتغال خارج المجال الفعلي لتبديد الغموض والانغلاق الدلالي[9].

إنَّ إدراك النص لن يكون صحيحاً إلا إذا تمَّ الالتفات إلى قوانين إحالته. يقول بول ريكور Paul Ricoeur: «أما التأويل فيعني السير في الطريق الفكري الذي يفتحه النص، أي الاتجاه نحو ما يُضيئه النص ويُشرق عليه»[10].

وتتمثل مهمة التأويل في استرداد الكلام من النص، ويتطلب ذلك امتثالاً لمقاصد المتكلم وتحييداً للعناصر اللسانية التي تناقض المقاصد. وهذه المسائل تتم بوساطة الفهم، فالفهم هو جماع النظر وطلب الدليل.

وإذا كان الفهمُ غاية يروم النص تحقيقها، فإنَّ هذا يعني أنَّ المخاطب عندما يفهم دلالات النص، يكون قد استولى، ضمنا، على منزلة المتكلم،

لأنَّ «الفهم معناه أنه بإمكان الشخص أن يُقيم في مكان شخص آخر ليعبّر عمّا فهمه وما يمكنه قوله بهذا الشأن» [11].

بيد أنَّ الاعتماد، في التأويل، على اللغة، بوصفها وسطا ماديا شموليا، يجعل من عملية الفهم عملا يسعى إلى بلوغ حالة التفاهم والاتفاق على الحقائق التي ينطوي عليها الكلام. إنَّ الفهم المطلق يعني أنَّ المعنى منفصلٌ عن القصد الذي أراده المتكلّم، وبمقابل هذا النوع من الفهم، هناك الفهم الذي يسعى إلى إدراك المقاصد وإحلال التفاهم، والمعنى في هذا النوع سلسلةٌ دلالية أرادها المتكلّم [12].

وهنا تظهر اللغة، في نظرية التأويل، بوصفها الحقل الذي تدور في فلكه الممارسة التأويلية. فالفهم يعتمد في إرساء تفسيره على اللغة جاعلا منها قناة تمر فيها الدلالات الحقيقية، وبعبارة أخرى، فإن الفهم يقوم باستبعاد بعض القيم اللسانية التي تعترض سبيله، «بهذا المعنى، تتغلّب اللغة على جميع الاعتراضات الموجّهة ضد كفايتها. وتتساوى كليتها مع كلية العقل. إلاّ أنَّ للوعي التأويلي دوراً هنا في شيء ما يُشكل العلاقة العامة بين اللغة والعقل. فإذا كان كلّ فهم يجد نفسه بالضرورة، في علاقة تكافؤ مع تفسيره المحتمل، وإذا كان الفهم لا يحده تقييد، فإنه يجب على التعبير الشفهي المحتمل، أنْ يتضمّن هو أيضا لا محدودية تتخطى كلَّ الحدود. فاللغة هي لغة العقل بذاته» [13].

هذا كله، يجعل من عمل التأويل الدلالي نظاما ذا طابع لساني معقد، لأنه سيكون مطالبا في كل خطوة إجرائية أن يُبرهن وأنْ يستدلّ على قراره التأويلي. «فالتأويل الدلالي ناتج عن العملية التي بفضلها يمنح القارئ التّجلي الخطي دلالة النص» [14].

مفاد ذلك، أنَّ النص، وإنْ كان بنية معقدة ومتشابكة، إلاّ أنه يقوم على

قدر من الحيادية الدلالية، لأنه يتمتع باستقلال نسبي خلّفه الانفصال عن المتكلم. فهل تستطيع نظرية التأويل الدلالي استرداد الكلام من النص وإقرار دلالاته؟

الفصل الأول

مبادئ النظام العقلي عند المعتزلة

(من الوحي إلى الوعي)

المبحث الأول
العقل بين الانفصال والاتصال

إنَّ الحديث عن موقف المعتزلة من العقل ومفهومهم له يجب أن يتخذ عدة منطلقات، وأن يحدد المرتكزات التي يقوم عليها العقل، بوصفه منطلقاً شمولياً يتعلّق بالجانب المعرفي. وتتداعى، على هذا المفتتح، أسئلةٌ حافةٌ، ترتبط، في مجملها، بعلاقة العقل مع الوحي، «أو الشرع أو النص»، وبمهمة العقل ومنزلته وأنظمته الدلالية وعلاقته باللغة وبالدلالات الأخرى، وأخيراً علاقة العقل بالفهم والتكليف.

إنَّ قدرة الإنسان على التوصل إلى فهم وإدراك ينطلقان من وعيه، هي ما يوجّه انحياز المعتزلة للعقل، ويسوغ ثقتهم بتفوقه ومركزيته، إذ يتناسب هذا الانحياز والأصل المعرفي الذي قرروه ونافحوا عنه في مدوناتهم وهو العدل الإلهي. ويعني هذا الأصل، تمتع الإنسان بقدر من الاستقلال والحرية في القيام بأفعاله، ومن ثمَّ، فإن الحساب يجب أن ينسجم مع الأفعال باعتبارها مرتبطة بالإرادة. لقد دافع المعتزلة عن هذا الأصل، حرية الاختيار وجابهوا الجبريين الذين انطلقوا من مبادئ قوامها الحتمية والقسر[1].

أما تصوّر الجبريين فيلخّصه حسين مروّه برؤيتهم المتضمّنة أن «... الإسلام يحصر المعرفة بمصدر واحدٍ هو المصدر الالهي، أي إلغاء قدرة العقل، أو أي إدراك بشري، على تحصيل المعرفة، وذلك لأن دعوة الإسلام قائمة على أنّ مصدرها الوحي الالهي»[2].

وقد حسم المعتزلة هذه القضية، وذلك بتقسيمهم المعرفة، إلى قسمين؛ القسم الأول: هي المعرفة الحاصلة بالاضطرار والمتّسمة بطابع بدهي، وهذه المعرفة لا تستوجب دليلاً لأنها مُدركةٌ بنفسها «.... كالإخبار بعلو السماء عن الأرض، وبأن العشرة أكثر من الخمسة»[3].

القسم الثاني: هي المعرفة الحاصلة بالاكتساب والمتحققة بالنظر، والتي

تُعلم بالدليل، وهذا الدليل إما أنْ يكون عقلياً فقط، وإماّ نصياً شرعياً فقط، وإما عقلياً ونصياً.

لقد أفرد أبو الحسين البصري باباً يوضّح فيه علاقة العقل بالشرع فسمّاه «فيما يُعلم بأدلة العقل وما يُعلم بأدلةّ الشرع»(4). الأمر الذي يكشف عن تصّور المعتزلة لنظامين دلاليين ومعرفيين، هما: المعرفة العقلية والمعرفة الشرعية النصية. بيد أنهما، وإن كانا منفصلين، يؤديان إلى معرفة الحقيقة وإدراك الأصل. يقول البصري: «اعلم أنَّ الأشياء المعلومة بالدليل إما أنْ يصحّ أنْ تُعلم بالعقل فقط، وإما بالشرع فقط، وإما بالشرع والعقل»(5).

يعني ذلك، أنَّ دلالة العقل تأتي منفصلة عن النص ومتقّدمة عليه، يقول البصري: «وأما المعلومة بالعقل فقط، فكل ما كان في العقل دليلٌ عليه، وكان العلم بصحةّ الشرع موقوفاً على العلم به، كالمعرفة بالله وبصفاته، وأنه حكيم، لا يفعل القبيح»(6).

ويتضمن هذا التصور تقريراً مؤداه؛ أن العقل أصلٌ تتأسس عليه حقيقة الشرع، «لأنا إنما نعلم صحة الشرع إذا علمنا صدق الأنبياء عليهم السلام؛ وانما نعلم صدقهم بالمعجزات إذا علمنا أنه لا يجوز أن يُظهرها الله على يد كذّاب. وإنما يُعلم ذلك إذا علمنا أنَّ إظهارها» على الكذابين «قبيحٌ، وأنه لا يفعل القبيح، وإنما نعلم أنه لا يفعل القبيح إذا علمنا أنه عالم بقُبح القبيح، عالم باستغنائه عنه. والعلم بذلك فرع على المعرفة به»(7).

فالشرع محتاج، في بيانه، إلى أدلة العقل، لأنه أصل تلحق به «الأنظار المفصَّلة»(8) وتتأسس عليه. فالعقل هو المتعالي (9) «Transcendental» الذي تخضع له عملية التأويل التي تحاول الإفلات من تضليل النص. إنَّ أدلة العقل منظِّم معرفي يسعى إلى دفع حالة اللبس، وتحقيق الاستقرار

والتنظيم الملائمين لحركة النص. كما انَّ الاحتكام إلى العقل ووجوب النظر ومعرفة الأداة أصولٌ ترتبط بخطاب التكليف.

فقد أشار البصري إلى المعرفة التي يصحُّ بها الاستناد على أدلة العقل وأدلة الشرع؛ «فأما ما يصح أن يُعرف بالشرع وبالعقل، فهو كل ما كان في العقل دليل عليه، ولم تكن المعرفة بصحة الشرع موقوفة على المعرفة به. كالعلم بأنَّ الله واحدٌ، لا ثاني له في حكمته. لأنه إذا ثبتت حكمته،لم يجز أن.. يُرسل.. من يكذب. فإذا أخبر الرسول أنَّ الإله واحدٌ، لا قديم سواه، علمنا صدقه. وكذلك وجوب رد الوديعة، الانتفاع بما لا مضرة فيه على أحد»[10].

فالدلالة تتعلق بالتأويل وبالتكليف، فأما التأويل فلأنَّ المعرفة التي يرومها يجب أنْ تستند إلى دليل، «.. لأنّ الغرض بالأدلة الوصول بها إلى المعارف دون سائر الأفعال ...»[11] وأما التكليف فلا بد من اعتماده على أدلة، إذ إنَّ حُسن التكليف مشروط بطلب الدليل. «ومحصول الأدلة والبيان مما يمكّن المكلف عند التفكير فيه أن يتوصل به إلى المعرفة، بما دخل تحت التكليف، فهذا هو الذي لا بد منه»[12].

بيد أن هناك معارف وردت في الشرع لا يمكن للعقل تسويغها، يقول البصري: «فأما ما يُعلم بالشرع وحده، فهو ما في السمع دليلٌ عليه، دون العقل، كالمصالح والمفاسد الشرعية وماله تعلّق بهما... نحو كون الصلاة واجبة، وشرب الخمر حراماً، وغير ذلك»[13].

إنَّ امتلاك العقل القدرة على فهم النص، بوصفه معرفة نقلية، يعني أنه يمّثَل سلطة على النص، «ومن هنا يمتحن العقل المعرفة النقلية امتحاناً يرجع به إلى نظام العليّة من ناحية، فيرفض ما يتعارض مع الواقع الطبيعي ويقبل مبدئياً ما يتفق معه. ويرجع في امتحانه إلى وسائل النقل نفسها...

فيقبل ما يثبت بالتواتر وما يسلم من التناقض، أو الوضع أو التوهّم»[14].

كما أنَّ احتكام المعتزلة للعقل، كمسبار وآلية، للوصول إلى العلم وتحديد الدلالة، يهدف إلى إنشاء بناء عقائدي متماسك، ولذلك فالعقل ليس جهازاً بديلاً عن جهاز النص، وإنّما هو نظام يسعى إلى فهم النص ومحاولة إدراجه، عقلياً، للحيلولة دون تبنّي أحكام ومعارف ودلالات غير مُسوغة عقلياً، ومن ثم فإنَّ العقل هو التسويغ العقليُّ للنص. «فالعقل برأي المعتزلة هو الطريق الوحيد للمعرفة الحقيقية، ثم إذا كانت الأخبار المتواترة والتقليد لا تخالف العقل فتقبل كأخبار صادقة، وفي حالة عجز العقل عن الوصول إلى معرفة جازمة فهو يلجأ إلى التقليد ليكون ظناً صادقاً»[15].

ويرى أحد الدارسين أنَّ الأسباب التي دعت المعتزلة إلى اعتماد الأدلة العقلية ما انطوى عليه النص القرآني من تنوّع في الأساليب والمعارف والأحكام، وما تضمنّه من مضمون متشاكل، «ولما كانت آيات القرآن الكريم فيها متشابهات، وفيها ما قد ينبىء عن وجود خلاف في المعنى، فآيات تدلّ على الجبر وأخرى تدل على الاختيار، وآيات تدل على التنزيه وأخرى تدل على التجسيم ...»[16]. بات من الضروري الركون إلى أصل يكفل إخراج هذا التنوع والتشاكل إلى مستوى الاتساق والتناغم.

والقول الراسخ أن المعتزلة ينفون التعارض والتناقض عن القرآن، ويردون التناقض إلى سوء الفهم، وتعثّر التواصل مع النص، وعدم القدرة على تحقيق انسجام معه. ويُعلّل القاضي عبد الجبار أسباب انطواء النص على المحكم والمتشابه، فيقول: «إنّه تعالى لمّا أن كلّفنا النظر وحثنا عليه، ونهانا عن التقليد ومنعنا منه، جعل القرآن بعضه محكماً وبعضه متشابهاً، ليكون ذلك داعياً لنا إلى البحث والنظر، وصارفاً عن الجهل والتقليد»[17].

إنَّ المعرفة بموجب كلام القاضي عبد الجبار، هي التي تنتمي بشكل أو

بآخر إلى العقل فلكي تكتسب الدلالات النصية سمتاً معرفياً لا بد لها من أن تتحالف مع أدلة العقل؛ «فالعقل قوة إدراك وقوة هداية في آن. إنه أساس المعرفة والعمل، وبما أن العقل مصدر المعرفة فإنه مقياس الحقيقة. فلا يؤخذ بأي شيء سواء كان تقليداً أو خبراً متواتراً أو إجماعاً إلا إذا كان مطابقاً للعقل، وكل ما يتناقض مع العقل لا يُعدُّ علما»[18].

إنَّ العقل، عند المعتزلة، مصدرُ المعرفة لانطوائه على ائتلاف ذاتي، وهم عندما يجيزون «... تفسير القرآن وتأويله حسبما يقرّه العقل»[19]، فإنهم يؤكدون تفوّق العقل وامتيازه. «لكن إذا كان العقل أصل المعرفة ومقياسها، فذلك يقتضي أن الوحي لا يمكن أن يناقضه، وإنما يكون متمّماً وموضحاً. وإذا كان في ظاهر الوحي ما يناقض العقل، وجب تأويل هذا الظاهر، في ضوء العقل، بما يؤدي إلى إلغاء هذا التناقض. ومن هنا لا يعود العقل مقياساً للمعرفة وحسب، وإنما يصبح كذلك مقياس الأخلاق. فالعقل هو مقياس التمييز بين الخير والشر، وهو الذي يحدد كلاًّ منهما. وهذا يعني أنَّ القيمة ذاتية، لا إضافيةٌ. فالعقل في ذاته يحسُن أو يقبح عقلياً. والوحي لا يمنح للفعل قيمته وإنما يخبر بما يوافق العقل. وهذا يعني، أنَّ الإنسان هو الذي يعرف بالعقل الخير فيفعله، «أو لا يفعله». وهو يفعل أولا يفعل بإرادته وحريته واختياره. ولهذا كان مسؤولاً عن أفعاله. فالعقل أصل المعرفة، والحريةُ أصل الأخلاق»[20].

والانحياز للعقل معناه قدرة الوعي الإنساني على اكتساب المعرفة وتحقيق تجاوز عن المعطيات الثابتة، فما يعنيه العقل هو ما يعنيه «... الرأي والفهم والتمثّل والتأويل. أي حضور معنى في ذهن الفرد بمجرد اشتغال وحركة ذلك الذهن دون الاستعانة بقوّة خارجيّة طارئة»[21].

لقد أجمع الكثير من الدارسين على أنَّ المعتزلة جعلوا من العقل سلطة ذات

أنظمة تحدد معطيات النص ومحمولاته، ومن ثم كانت المرجعية العقلية نظاماً يحيط بالنص ويستوعبه[22]، فوضعوا تصوّراً واضحاً في تحديدهم لمصطلح العقل وما يتأسس عليه من مفهومات؛ فالعقل متقّدم على المعقول، ولولا وجود العقل لما عُقل المعقول، لذلك فإن « ... المعقول تابعٌ للعقل، يتلوّن بلونه ويتطوّر بأطواره»[23] بمعنى أنَّ النصّ يكتسب معقوليته بعد اندراجه في سياق عقلي تفاعلي، وأنَّ العلاقات تتبلور إثر حراك وعلاقات عقلية. فالعقل هو الذي يضفي على المعقول معقولية. كما أنّ الدلالات لا تنبثق إلاّ إذا حققت حضوراً عقلياً، «... لأنَّ العقل ينشأ ويستيقظ كقوة ناقدة، مميزة ومحللة. يشتغل العقل دائماً على مادة مكتسبة ليجزّئها ويفتتها قبل أنْ يُثبت خلال النفي نفسه حكماً جديداً»[24].

مفاد ذلك، أنَّ العقل يعمل، آناء تحققه من الدلالة، على التفرّس في مُتاحات وجوهها ووضع احتمالات لهذه الوجوه، ثم إدراجها في سياقها الخطابي حيث موطن الفائدة وحصول الفهم. كما أنّ ردّ المسائل إلى سلطة العقل يُنجي المؤول من تعدد الإحالات واتساع العلاقات، كنُظم المجاز والحقيقة والمشترك اللفظي، وتنقذه من الآيات التي يدل ظاهرها على الجبر، وبهذا، فإنَّ العقل يؤمّن وظيفة تواصلية تنبني على الفهم والإدراك ويحقق وظيفة التصالح مع محمولات النص، مما يؤدي إلى الإيمان المطلق الذي لاتشوبه الاحتمالات[25].

لقد أوضح الجاحظ مسألة تنطوي على قدر بالغ من الأهمية، تتمثل هذه المسألة في إشارته إلى فعل القراءة، إذ يرى أن القراءة حوار عقلي، فعندما يقرأ المسلمُ الآياتِ المتضمّنة أبعاداً ترهيبية فإنه يغتمّ، وهذه الحالة، حالة الاغتمام، تكون رادعة له، بمعنى أنَّ الحالة الذهنية التي يولّدها النص القرآني في قارئه تنتمي إلى صُلب النص، وهي غير منفصلةٍ عن بنية

القصد، بوصفها مضمراً لسانياً. فالنص وإنْ كان هو المثير الذهني والمعرفي، إلاّ إنَّ العقل هو الذي يُحلل هذه الردود ويتحكم بالعلاقة التي يعرضها النص، لأنه يعمل على إشاعة حالة من الاتساق والاتزان في منظومة الإنسان المعرفية. وهذا الذي دعا المعتزلة إلى الإقرار بتفوّق العقل على الأنماط المعرفية الأخرى، يقول الجاحظ: «وللعقل في ذلك مجالٌ وللرأي تقلّب، وتُنشرُ للخواطر أسبابٌ، ويُتهيّأ لصواب الرأي أبواب. ولتكون المعارف الحسيّةُ والوجدانات الغريزية، وتمييز الأمور بها؛ إلى ما تميزه العقولُ وتحصره المقاييس... وليُرتقى من معرفة الحواس إلى معرفة العقول. ومن معرفة الروّية من غايةٍ إلى غاية، حتى لا يرضى من العلم والعمل إلا بما أدّاه إلى الثواب الدائم، ونجّاه من العقاب الدائم» [26].

مفاد ذلك؛ أنّ العقل أصل واضح ومحكم، وإنَّ أيَّ تأويل يستند إلى هذا الأصل سيضمن بقاءً في فلك الانتظام الدلالي، وستكون هذه القراءة "قراءة عالمةً"[27] بالنص و«... محاولة تجريد عقلي لممارسات تأويلية سابقة عليها»[28]، لأن هذه القراءة تقوم باستدعاء القراءات السابقة، والتكهّن بما يحتمله النص من قراءات أُخر.

إنَّ النص تابع للعقل يؤكده ويعضده، لقد أورد القاضي عبد الجبار أن شيخه أبا علي الجبائي قال: «.. إنَّ سائر ما ورد به القرآن في التوحيد والعدل ورد مؤكداً لما في العقول»[29].

ويرى د. عدنان محمد زرزور، محقق كتاب متشابه القرآن، أنَّ القاضي عبد الجبار قد قدّم العقل على «الكتاب» لأنه من الواجب أولاً «... معرفة اللّه تعالى وحكمته، وأنه متفرّد بالإلهية، فإذا كان سبيل هذه المعرفة هو العقل، فالواجب القول بوضعه على رأس الأدلة، ولا يكون في ذلك ما يجعله حاكماً على الكتاب، لأنَّ الكتاب هو الأصل من حيث إنَّ فيه التنبيه على ما في العقول» [30].

وبهذا المعنى، فإن مبادئ العقل ومبادئ الشرع «أو النص» كيانان مترابطان ومنسجمان[31]، بيد أن هذا الانسجام لا يتحقق إلاّ بعد خضوع النص لمعالجات عقلية، فالعقل هو مصدر المعرفة لأن أية معرفة يجب أنْ تمر من خلاله، لأن «... العقل هو المخاطب بالوحي وأنّ «نص الوحي» منزّل بحسب مدارك العقول، إلا أنّ «العقل البرهاني» من بين تلك العقول هو مرجع فهم الوحي ومرجع تأويله» [32].

وتمثل الدلالات العقلية الصدارة في الممارسة التأويلية، إذ تتقدّم على الدلالات الأخرى، ليس هذا فحسب، وإنَما تقعُ الدلالات الأخرى موقعاً استكمالياً لمركز الدلالة العقلية، يقول القاضي عبد الجبار: «... فاعلم: أنّ الدلالة أربعة، حجّةُ العقل، والكتاب، والسنّة، والإجماع. ومعرفة اللّه تعالى لاتُنال إلا بحجة العقل» [33].

إنَّ المنطلق العقائدي، المتعلّق بمعرفة اللّه عقلاً، هو المهيمن على جلّ النظام التأويلي، إذ يتأسس عليه فهم النص القرآني ومعرفة محمولاته، والعلم بما تنصّه السنّة وما يقرّه الإجماع، ومن هذا المدخل يمكن الحديث عن تسلسل معرفي ينبغي على التأويل أن يمتثل إليه. إذ يشكل هذا التأويل، المحتكم إلى العقل، مساراً يجب على اللحظات التأويلية أنْ تخضع له، «والتأويل العقلي أساس كبير في المنهج الفكري الاعتزالي، فهو الأداة التي بواسطتها تمكّن المعتزلة من التوفيق بين أصول مذهبهم وبين نصوص القرآن والحديث. فمتى وجدوا في أحد هذين المصدرين نصاً يعارض أصلاً من أصولهم بادروا إلى تأويله، وصرف ألفاظه إلى معانٍ موافقة للعقل» [34].

إذنْ، فإنَّ الأدلة العقلية، عند المعتزلة، تعمل كموجّهات معرفية وعقائدية، لقد أوضح الشريف المرتضى أن التأويل هو الرجوع إلى أدلة العقل وحمل

ظاهر النص عليها، إذ يجب حصول المطابقة بين النص والعقل، يقول الشريف المرتضى: «فإذا ورد عن الله تعالى كلامٌ ظاهره يخالف ما دلّت عليه أدلّة العقول وجب صرفه عن ظاهره-إنْ كان له ظاهر- وحمله على ما يوافق الأدلة العقلية ويطابقها؛ ولهذا رجعنا في ظواهر كثيرة من كتاب الله تعالى اقتضى ظاهرها الإجبار أو التشبيه، أو ما لا يجوز عليه تعالى»[35].

ويسوّغ القاضي عبدالجبار وجاهة الأدلة العقلية، فيرى أنها تنطوي على قيم حاسمة إذ تضمن يقيناً وتوكيداً، كما يرى أن الدليل العقلي إذا تساوى مع مثيله اللغوي فلا بد من تقديم الدليل العقلي، حتى وإنْ دلاّ بالدرجة نفسها، يقول، بصدد حديثه عن فعل التكليف: «.. لأنه لا فرق بين أن يقتضيه الدليل العقلي، وبين أن يقتضيه لفظه، فإذا كان لفظ الدليل لو اقتضى ذلك لم يجز أن يلتبس بالفعل الواحد، فكذلك القول إذا اقتضاه الدليل العقلي، بل ما يقتضيه الدليل العقلي أوكد، لأنه يخرج عن باب الاحتمال»[36].

ودلالة العقل مصاحبة للخطاب في أحواله كلها، حتى عندما يكون دالاً بنفسه وكاشفاً عن المراد بنصّه، يقول القاضي عبد الجبار: «والقرائن قد تكون متصلة سمعاً، وقد تكون منفصلة سمعاً وعقلاً، وقد بيّنّا أنَّ الدليل العقلي وإن انفصل فهو كالمتصل في أنّ الخطاب يترتب عليه، لأنَّ قوله جلَّ وعزّ: «يا أيها الناس اعبدوا ربكم» مع الدليل العقلي الدال على أنّه لا يُكلّف من لا عقل له، آكدٌ في بابه من أنْ يقول: «يا أيها العقلاء اتقوا ربكم»[37].

إنَّ الدلالة العقلية تنتمي إلى المُضمَرات اللسانية التي تُكسب الخطاب فاعلية ذهنية تتحقق عبر استدعاء العناصر الغائبة وتفعيل أركان الخطاب وترجيح احتمالات واستبعاد أُخريات. لقد برهن القاضي عبد الجبار على استقلالية الدلالة العقلية بفكرة مفادها، أَنَّ تضمّن النص أحكاماً

ودلالات لا تُعلم وجاهتها إلاّ لأنّ النص قررها، كوجوب الصلاة وتحريم الخمر، يؤيد انفصال الدلالة العقلية عن الدلالة النصية، لأن هذه الأدلة، الأدلة النصية، لا يمكن التحقق منها عقلاً، ولا يوجد لها دلالات في العقل، يقول القاضي عبد الجبار، موضحاً،: «وبعد، فإنا نُبيّن أن السمع إنما يُعلمُ به ما يكون مصلحة ومفسدةً في التكليف العقلي، ولا يحْسُنُ أنَ يرد إلاّ لهذه الفائدة، فلولا أن التكليف العقلي يستقلُّ بنفسه، لما صح ورود هذا السمع...»[38].

إنَّ هذا المقترب يجعلنا في مواجهة مع ملحظين هامين، الملحظ الأول: هو المتعلق بتعالي العقل ومركزيته وجوهرية دلالته، ويرتبط بهذا الملحظ دوران النص، كمدار، حول العقل، ومن ثم فهو «أي النص» تابعٌ ومؤكّد ومتتمم. والملحظ الثاني: هو أنّ العقل قاصر في بلوغ شروط التكليف.

والذي يمكن تقريره أنَّ التأويل انتماءٌ إلى العقل وكشف عن الاحترازات والموانع التي قد تهدد الممارسة التأويلية [39]. فأدلة العقل تمثل، مع جملة آليات، جهازاً تأويلياً، فهي ليست منفصلة عن غيرها من الدلالات على الرغم من تقدمها فالإطار المنهجي للتأويل الدلالي يقتضي تضافر الدلالات وانجدالها، مما يعني أن دلالة العقل يجب أن تأتلف مع بنية القصد والمجاز ومواضعة الكلام والعلم بالقرائن ومن ثم فإنَّ العقل، وإنْ كان منفصلاً ومتقدماً لمتّصل ومتواشج، بغيره من الدلالات والآليات المنهجية، ثم إنّ هذا التواشج يؤكد على أنّ مجمل الفعالية اللسانية يجب أن تمرَّ عبر النّسق[40] العقلي. يقول أبو الحسين البصري: «وهذه الجملة تقتضي أن يعلم المستدل ما وُضع له الخطاب في اللغة، وفي العرف، وفي الشرع، ليحمله عليه. ويعرف مجازه فيعدل بالقرائن إليه. ويعرف من حال المتكلم ما يثق به من حصول مدلول خطابه. ويعرف القرائن وهي ضربان: عقلية وشرعية. والشرعية

هي بيان نسخ، أو بيان تخصيص، أو غيرهما من وجوه المجاز. وأما القرائن العقلية فهي الأدلّة العقلية إذا دلّت على خلاف ظاهر الكلام. وأما حال المتكلم، فهي حكمته، والحكمة إما أن تثبت لأنَّ الحكيم عالم غني، وإما لأنه معصوم من الخطأ كالنبي والأمّة» [41].

مفاد ذلك؛ أن الدلالة التي لا يثبت انسجامها مع النص ومع دلالاته الأُخرى، تخرج من حيز البحث الدلالي. بيد أنَّ لهذه الدلالة اللامنسجمة، وظيفة دلالية؛ إذ ترسّخ دلالات أخرى، فهي عندما تحقق عدم انسجام، فإنها تعمل على خلخلة عملية الفهم وزعزعة كلِّ ما هو قارّ. وهذه العملية تحمل المؤول على إعادة التقصي، فتجعل عملية الفهم دقيقة وتكسب الممارسة رسوخاً، لأنها قدّرت مراوغة النص وقدرته على التضليل. «ولذلك لا يصح الترجيحُ بين الأدلة، لأنها لا تتعارض؛ لأنَّ تعارضها موقوفٌ على تنافي مدلولاتها» [42]. فيجب على الأصل الدلالي أنْ يكون ثابتاً عقلاً، وإلاّ فإنه يسقط ويستحيل إلى هامش غير دال [43].

والذي أجمع عليه المعتزلة، أن الدليل هو أصل المعرفة، لقد أدرك أبو علي الجبّائي أنَّ الله أوجب المعرفة على الإنسان حتى يصل إلى علم ويقين، وذلك «... بأنْ أعلمه الأمور وأخطر له الخواطر [44] ونصب له الأدلة وأقدره ومكّنه...» [45]. فالأدلة الشرعية يجب أن تخضع للفهم والإدراك، «وفي ذلك تقدُّمُ إدراكها. وإنما يُستدلُّ بها إذا عُرفت. والمعرفة بها موقوفة على إدراكها. لأن الله تعالى لم يخلق فينا المعرفة بها من دون الإدراك» [46].

والدلالات، عند المعتزلة، يجب أن تخضع لعملية استكناه وتحقق، فعلى المستدلّ أنْ يتمثَّل الدلالة قبل أنْ يمتثل لها، لأن تمثله الدلالة يعني وضعها في عدة سياقات، وإدراجها في قوانين استبدالية.

ولا بد في الدلالة أنْ تتوافق في أركانها، أي فيما تدل عليه، توافقاً راجحاً،

بحيث يكون المدلول أو المعنى واضحاً، إذ لمّا كان الدليل «... حجةً فيما يستدل أحدنا به. فلابُدّ من تقدّم معرفته بها على الوجه الذي يدل على المدلول، وأن يتميزّ عن غيره»[47].

والهدف من النظر في الدلالات، التحقق من العلم الذي تتيحه، أي البحث في معقوليته ومحمولاته وما يترتب عليه، لأنَّ ثقة المستدل مرتبطةٌ بـ «مكان العلم»[48] الذي تستدعيه الأدلة وليس بـ «الخبر وصفته»[49]، يقول القاضي عبد الجبار: «... إنَّ الناظر في الدليل يقع له العلم، ولا نعلم في الابتداء أنه من حق النظر في سائر الأدلة أنْ يكون بهذه المنزلة، حتى إذا نظر، فعَلم أنَّ الوجه الذي لأجله وقع العلم قائمٌ فيهما حَكَمَ بذلك»[50].

تكشف هذا السلسلة الرؤيوية حجم الاستبصار ودقة التأمل، فالدلالة يجب أن تمر في مراحلها كلها بقنوات العقل، «...لأنّ من كمال العقل العلمَ بحال الدليل، والشبهة لا تتجه عليه»[51]. لقد هدف المعتزلة، من هذه الخطوات الإجرائية إلى تحصين دفاعاتهم التأويلية وتمتين أصولهم المعرفية وفقاً لما تقتضيه الرصانة المنهجية.

ولا يعني وثوق المعتزلة بالعقل واحتكامهم إليه إنكار مالا يستطيع العقل الاستدلال عليه، فهم يقرّون بالمعرفة الاضطرارية، فمعرفة أنّ -الرسول صلى الله عليه وسلم- هاجر من مكّة إلى المدينة معرفة اضطرارية، وكذلك القرآن من حيث كونه دالاً على نبوّة الرسول، فهذه المعارف اضطرارية، «... لأنَّ هذه الأمور لا مجال للاستدلال فيها، وإنما تعرف بالاضطرار، وما يجري مجراه، وإنما يحتاج إلى الاستدلال في أنَّ ما ادّعاه دلالة، هل هو دلالة أم لا ؟»[52].

وإضافة إلى ذلك، يقرّ المعتزلةُ بقصور أحكام العقل وبعدم قدرتها على تحصيل إدراك كاملٍ ومتآلف، إذ إنّ العقل لا يستطيع بلوغ جميع المراحل،

مما يعني أنّ المعرفة العقلية تظل، رغم رصانتها وامتيازها، ناقصةً وناشدة الكمال. فالمعرفة العقلية ذات سيرورة دائمة وهي ليست مكتملة. يقول أحد الباحثين: «الواقع أنّ المعتزلة اعترفت بأنَّ هناك مواضيع يدركها العقل دون أي إشكال أو صعوبة ومنها المبادىء الأولية التي ترشدنا في حياتنا الخلقية ولكن هناك حقائق يجوز أن يجهلها العقل، أو أن يكون إدراكه لها إدراكاً جزئياً»[53].

وينسجم القول بعدم اكتمال المعرفة مع قول المعتزلة المتضمّن أنَّ المعرفة تحصل بالاكتساب وإدامة النظر. «إنَّ تعظيم المعتزلة للعقل، وقولهم في المعارف وردهم القول بوجود معانٍ غريزيةٍ فينا، جعلهم يقولون بأنَّ المعرفة تتكون تدريجياً عند الإنسان وبالتالي هي نتاج فعل النظر»[54].

لقد أوضح الحارث المحاسبي هذه الدلالات في حدِّ العقل، فقال: «فالعقل غريزة يولد العبد بها، ثم يزيد فيه معنى بعد معنى، بالأسباب الدالة على المعقول»[55].

والذي يمكن الاطمئنان إليه، أنَّ العقل المعتزلي ظلَّ خاضعاً لمعطيات النص، إذ «.. شكل الوحي والأثر والنقل مجالاً يتعدّى العقل ويفوقه، كما تمثّل ذلك في النص. وكان على العقل أن يستعيد نفسه من خلال هذا النص، لذا كانت مغامرته عبارة عن تأويل»[56].

إنَّ العقل هو القدرة على الإدراك والعلم ومعرفة الكليات وميزها عن الجزئيات، «فإذا كان العلم هو اكتشاف القاسم المشترك بين الجزئيات من جنسٍ واحد أو نوع واحد، وتحويل هذا القاسم المشترك إلى مفهوم كلي تجريديٍ عام، فإنَّ العقل هو القوة التي بها يستطيع الإنسان تحقيق هذا الاكتشاف وهذا التحويل»[57].

ومن هنا، فإنَّ العقل المعتزلي منفصلٌ عن النص انفصالاً موضوعياً[58] يتيح

قراءةً متّزنة وصافية «لأنَّ العقل يميل دوماً إلى تمزيق الحجب وهتك الأسرار وفك الرموز. ولأنه لا يعقل موضوعه إلاّ إذا انفصل عنه انفصالاً ما»[59].

وتتقرر قيمةُ العقل لأنه يعمل وفق خطىً تؤيدها أنظمة اللغة، ومن ثم فإنَّ العقل لا يتيح مقاربة إلاّ إذا قررها النظام اللغوي. فالعقل: نظام رمزي وتحويلي، و«إنَّ صيرورة العقل ليست غائية، لأَنَّ ما يُدعى بالعقل هو لغة رمزية تسيطر على موضوع ما أمام الحواس أو في الذهن، وهي عملية امتصاص ذاتية واعية. فالعملية الشعورية تهدف لالتقاط المعاني وهي تتم على مراحل بواسطة اللغة ومعانيها»[60].

لقد هيّأ المنطلق العقلي بحثاً مستفيضاً لدلالات النص، فقد تجاوز التأويل الدلالي حدود الشاهد النصي الجزئي، إلى الوقوف على أسرار النص من خلال بنيته الكلية،[61] وتجاوز «... المعنى الظاهر والحرفي للنص»[62].

لقد فهم المعتزلة أنَّ تراكم التأويلات هو ما يمنح الحقيقة النصية معناها؛ «... أي باستئناف الأصل والعودة الدائمة إلى البحث في معاني الألفاظ واستنطاقها عن دلالات جديدة ومن هنا ينحو العقل التأويلي إلى تحرير التصّورات بالكشف عن أسس المعقولية في اللغة نفسها، كما ينحو إلى تجاوز مقولات المنطق الشكلية والعامّة بالنظر إلى المنطق نفسه كلغة لها نحوها ووظيفتها ورؤاها»[63].

وبموجب ذلك؛ فإنَّ للعقل نُظماً ومبادئ تعمل كمفهومات وضوابط نصّية، تقاس بها معقولية النص. إنَّ قدرة العقل على ميز النص والتغلب على عوائقه، بالتأويل، تدلّ على قيمة الوعي الإنساني مقابل النص، و«.. هكذا يتبين أنَّ المواءمة بين الحكمة الإلهية والعقل الإنساني تستند في النهاية إلى مبدأ عقلي، مما يؤكد قدرة العقل وشرعية خوضه في فهم السمع فهماً يتفق وقوانينه وقيمه»[64].

المبحث الثاني
المنصوص العقلي والمعقول النصي

كان سعي الإنسان لفهم النص والظاهرة المتعينة منصبّاً على إدراك النص إدراكاً يصدر عن وعيه ونظامه العقلي. وبذلك باتت العلاقة بين النص والعقل جدلية، بمعنى أنها احتفظت بطابع إشكالي، فالنص ينطوي على أبعاد دلالية ومحمولات تطرح نفسها كحقائق مطلقة، والعقل يحتفظ لنفسه بدور الرقيب والمعاين والمسائل، فيقوم بتبديل بعض المستويات النصية وإجراء تحويل على البنية الكلية، وذلك حتى يتسنّى له فهمُ النص وتدعيم هذا الفهم وتسويغه.

والمعرفة العقلية، سؤالٌ معرفي عرفه الإنسان مبكّراً، فقد سمى سقراط المعرفة العقلية بـ «المعرفة الأرفع» لأنها تروم الحقيقة والخير. كما أنَّ مقارنتها بغيرها من المعارف يؤكد تفوقها، إذ إنها تسعى إلى تحقيق فهم واعٍ. وبالرغم من كونها مقياساً ناقصاً وغير عادلٍ لقياس الحقيقة، إلا أنها أقرَبُ السبل إليها، وأقدرها على ملامستها. إنَّ المرءَ لمكتفٍ بالحقيقة التي يتوصل إليها العقل، لأنها الوحيدة التي تنطلق من وعيه. أما المعرفة التي لا يقدر العقل على إنجازها فهي لا تتمتع بحضور كافٍ لأنها غير متاحة، ولأنها لا تصدر عن العقل نفسه. فما يتيحه العقل من معرفةٍ هو الحقيقة والخيرُ كله.

والمعرفة، بذلك، هي التي تنتج عن الفهم والإدراك، لأنَّ من شأنهما تشكيل معرفة حقيقية تنتمي إلى «الخير» الذي بموجبه يحقق الإنسان فهماً متسقاً ومتزناً، لأنَّ الاتزان والتساوق يمكّنان الإنسان من إقامة وعي ثابت، ينطلق من العقل ويعود إليه. والمعرفة، بعد ذلك كله، ستكون خالية من العيوب لمشابهتها الخير(65).

وقد وعى المعتزلة دور العقل في تقرير المعرفة، فالمعرفة الصحيحة بالسمع أو النص لابدّ من اقترانها بالعقل، انطلاقاً من أسبقية العقل

وتقدّمه على النص من ناحية، ومركزية العقل وتفوقه من ناحية أخرى. إذْ إنَّ العقل محورُ خطاب التكليف، ولولا تقدم العقل على النص لبطل التكليف واستحال عبثا، لأنَّ تكليف من لا يعقل الخطاب أمرٌ مستحيل. ومن ثمّ، فإن معرفة السمع تتوقف على العقل. يقول القاضي عبد الجبار: «اعلم أنَّ ما تفتقر صحّة السمع إليه، لا يجوز أنْ يحتاج فيه إلى سمع، لأنه يؤدي إلى حاجة كل واحد منهما إلى صاحبه، وذلك يوجب ألا يوجدا جميعاً. وقد بيّنا أنَّ السمع هو الكتاب والسنة، ولا يصحّ معرفة صحتهما إلاّ مع العلم بأنه تعالى حكيم، لا يفعل القبيح، فلو لم يمكن معرفةُ ذلك عقلاً، لم يصح معرفة السمع البتة...»[66].

إنَّ العلاقة بين السمع والعقل متواشجة ومتداخلة؛ فالمعرفة بالتكليف لا تكون «...إلا بالسمع، ولا يُعرف السمعُ إلا بالعقل، وذلك يؤدي إلى تعلّق كلِّ واحد منهما بالآخر»[67]. أي أنَّ نصّ العقل يمثل النسيج الدلالي الذي يحيط بالنص من أجل تمثل عقله، لأن النص مختلفٌ ودالٌّ بكيفية عديدة، فهو عندما يطرح عدة أدلة فإنه يكشف عن أبعاد معرفية متنوّعة، مما يعني «...أنَّ الخطاب القرآني متعلق الأجزاء مترابطها يدور حول محاور محددة. وإذا أوهمت بعض الآيات بالتعارض أو بالتقابل أو بالتناقض، فإنَّ ما أوهمت به ليس بالتعارض ولا بالتقابل ولا بالتناقض. إذ يمكن ترجيحُ الأدلة العامة على الخاصّة أو أحد النقيضين على الآخر. ولكنَّ الجمع بين الأدلة هو المختار، إذْ فيه إعمالُ الدليلين، أو إعمال الأدلة جميعاً، وهذا هو الأليق في أي خطاب عقلاني»[68].

ويسعى العقل، أثناء تأسيسه خطاب التأويل، إلى إقامة توافق بين مجمل «العناصر والمكوّنات التفاعلية»[69]، من خلال فحص المستويات الدلالية المنبثقة عن النص والمشكّلة لأنساقه، فالعقل إذ يستعين بما يحيل إليه

النص فلأنه ينطوي على توضيح للنص المركزي، وإنه عندما يُنصت لظروف التنزيل واللحظاتِ المحيطة به فلأنها تقع في فضاء النص لأنه ينتمي إليها من حيث تكوينه وخلفياته[70].

فالتأويل الدلالي يتجاوز حدود الألفاظ والمعاني الجزئية، ليتشكّل من خلال مساحة الرؤية الدلالية الكلية، يقول ابن جني مؤولاً بيتي المتنبي في مدح بدر بن عمار:

أنت نقيض اسمه إذا اختلفت
قواضب الهند والقنا الذبلُ
أنت لعمري البدرُ المنير ولـ
كنّك في حومة الوغى زحل

«أي: اسمك بدرٌ والقمر سعدٌ، ونقيض السعد النّحسُ وزحل نحس، أي فأنت قمرٌ منيرٌ في مواطن الخير ونحسٌ قاتل في الحرب ومواقف الشر»[71].

إنَّ السمات الدلالية المصاحبة للقمر لتتمثل في الإنارة والإشعاع والاكتمال والتجلّي أما نقيض هذه السمات، سمات زُحل، فهي: العتمة والخفوت والنقص والغياب. بيد أن هذه البنية المتناقضة مندرجة في سياق شرط، بمعنى أن الممدوح، بدر بن عمار، لا يستحيل رمزا للنحس والشؤم إلا إذا كان في مواقف تتطلب أن يكون فاتكاً، ومن ثم، فإنه يتخلى عن صفاته الأصلية المرتبطة بالبِشر والسعد.

إنَّ إعمال العقل في تحليل النص معناه تعيين عقل النص، وعقل النص هو البنية الدلالية ومن ثمّ فإنَّ العقل هو الآلة التي يتمّ بها إدراك النص ومعطياته الدلالية، فالعلم بالنص «... لا يكون ممكناً إلا إذا استعمل العقل استعمالاً صائباً ومكثفاً. أما إذا اقتصر على النص فحسب فسيؤدي به ذلك إلى انهيار قوامه نفسه»[72].

والعقل يستطيع فرز مستويات النص وتعيين بنيته الكبرى وتحليل العلاقات التي تكتنفه، إذ يقدر على تمييز القصد، كبنية، وتحديد الملابسات التي تجاوره، هذا هو نص العقل وعي الاندفاع الذيً تحققه مستويات النص لتحقيق الحضور اللساني. «إن تصوير النص على أنه «فعل لساني» و«عمل لغوي»، ليجعل النص يعيش صراعاً دامياً في لغته ذاتها. بين دلالة القصد وصيرورة المعنى، وبين كونه قولاً وكونه تأثيراً، وبين مدلوله الذي يرتبط وجوداً بإرادة خارج اللغة وداله الغيور الذي يأبى أن ينصاع لغير إرادته الذاتية في إنشاء معناه»[73].

إنَّ ما يرومه نصُّ العقل هو الحقيقة العقلية التي يتضمنّها النص، «وأما الحقيقةُ العقليةُ وتسمّى... إثباتية فهي الكلام المفاد به ما عند المتكلم من الحُكم فيه ...»[74].

بيد أنَّ معرفة قصد المتكلم تكون بإدراك العلاقات التكوينية للكلام وإخراج عناصرها عقلياً، مثال ذلك، تأويل ابن جني لقول المتنبي في مدح أبي عُبيد اللّه محمد بن عبد اللّه القاضي الأنطاكي:

أفاضلُ الناس أغراضٌ لذا الزمن
يخلو من الهمِّ أخلاهم من الفطنِ
حولي بكلِ مكانٍ منهم خلقٌ تُخطي
إذا جئت في استفهامها بمَن

يقول ابن جني، مؤولاً: «يذمُّ «المتنبي» من حوله من الناس، أي: إذا استفهمت عنهم فقلت من هؤلاء؟ أخطأت لأنّ من لمن يعقل وهؤلاء ليسوا عقلاء فكأنهم بهائم، فإنما ينبغي أن يقول: ما هؤلاء؟ لأنَّ «من» لمن يعقل، و«ما» لما لا يعقل»[75].

ويحتل العقل مكانة متقدّمة على باقي المنطلقات، إذْ هو الذي يمتلك

فاعليةً ودوراً في تقرير المسائل وحسم معطياتها، «... فالعقل هو الأساس الأول في كل تأويل، وعلى ضوء دليله تُفهم معاني النصوص وتحدد »[76].

ومن هذا المنطلق، فإنّ المعتزلة يدركون أنّ النصّ هو محتوىً ونظامٌ دلالي ينطوي على قدرٍ حيادي وخلافي في الوقت نفسه، فالشأن في إقامة تنظيم وتبيئة للنص راجعٌ للعقل. يقول القاضي عبد الجبار، في حديثه عن الأدلة،:«أولها: دلالة العقل، لأنَّ به يُميّز بين الحسن والقبيح، ولأنَّ به يُعرف أن الكتاب حجةٌ، وكذلك السنّة والإجماع. وربما تعّجب من هذا الترتيب بعضُهم، فيظنّ أنَّ الأدلة هي الكتاب والسّنة والإجماع فقط، أو يظنّ أنَّ العقل إذا كان يدلُّ على أمورٍ فهو مؤخر، وليس الأمر كذلك، لأنَّ اللّه تعالى لم يخاطب إلاّ أهل العقل، ولأنَّ به يُعرف أن الكتاب حجةٌ، وكذلك السّنة والإجماع، فهو الأصل في هذا الباب»[77].

فالعقل يسعى إلى تحقيق تواصل مع عقل النص، فهو قد ينسجم مع الخبر ويتصل به حيناً، وقد يختلف عنه وينفصل حيناً آخر، وهو عندما يستند إلى أدلة النص في بناء دلالاته فإنه ينظر إلى هذه الدلالات بوصفها مكتسبات عقليةً، يقول القاضي عبدالجبار: «وأما المعروف في كمال العقل، فإنه ينقسم: إلى ما يستند إلى ضربٍ من الخبر، وإلى ما لا يستند إلى ذلك. فالذي لا يستند إلى الخبر كالعلم بأنَّ الذات إما أن يكون موجوداً أو معدوما، والموجود إما قديم وإما مُحدثٌ. والمستند إلى الخبر، فهو كالعلم بتعلّق الفعل بفاعله، وما يتصل بذلك من أحكام الفعل من حُسنٍ وقُبح وغيرهما» [78].

لقد رأى أبو الحسين البصري أنّ تحريم شرب الخمرة لا يوجد له دليل في العقل، ومن ثم فإنَّ العقل إذا لم يمتلك القدرة على إجازة دليل النص، فإنَّ عليه أنْ يسوّغه، يقول البصري: «وإنما قلنا إنه ليس في العقل دليل

على ذلك، لأنه لو كان في العقل دليل على ذلك لكان ذلك الدليل إما حُكماً موجباً عن وجوبها، أو وجهاً موجباً لها. والحكم الموجبُ عن وجوبها، هو الذم والمدح»[79].

إنَّ العقل عندما ينظر في النص فإنه يزداد تماسكاً، فالنص يمنح العقل طرائق في الفهم والتأويل، وإذا خالف النص أدلة العقل وجب تأويله حتى ينسجم مع نص العقل.

إنَّ المدار الذي يسعى العقل لتخطيطه متمثّل في معرفة عناصر النص العميقة، بواسطة سلسلة من العمليات تُخرج النص من التنافر واللبس. فتجريد النص من العناصر المضلّلة عمل يستوجبه التأويل، «إنَّ الاجتهاد في تأويل النص... يعتمد على حركة «العقل» للنفاذ إلى أعماق النص»[80].

ومن ذلك، تأويل ابن جني الدلالات الملبسة، والمعاني الغامضة، فيقول، مؤولاً قول المتنبي، في مدح بدر بن عمّار،:

فـما حـاولـت في أرضٍ مـقـامـاً
ولا أزمـعـت عـن أرضٍ زوالا

فكأنّ المتنبي «يقول: إذا كنت ملازماً لظهر جملي فقد صار لي كالوطن فأنا وإنْ جُبت الآفاق فكأني مقيم لملازمتي ظهر بعيري فأنا كالقاطن وأنا مع ذلك سائر، فأنا لا مقيمٌ ولا ظاعنٌ. . . »[81].

وإذا كان لابد من انسجام عقل النص مع نص العقل، فإنَّ هذا الانسجام لا بد أن يتوافق مع سنن المواضعة. لقد اشترط المعتزلة في الخطاب أن يكون مؤتلفاً مع تعيينات المواضعة، فهذا أبو الحسين البصري يشترط في المؤول أن يعلم ما يجوز على الله وما لا يجوز، وما يقبح منه وما يحسن «ويعلمَ أيضاً أنه لا يجوز أن يخاطبنا بما يفيد في المواضعة شيئاً ما، إلا وهو عالم بأنَّ ما يفيد الخطابُ على ما يفيده إما أن يفيده بمجرّده أو بقرينة. لأنه لو لم يعلم ذلك،

لكان قد لبّس علينا ودلّنا على خلاف الحق. وذلك قبيح»[82].

إنَّ نص العقل هو الأنظمةُ الكاشفة عن معقول النص[83] من خلال تأويل متعدد لكافة العناصر والمستويات اللسانية. لذلك، فالمعتزلة يميلون في نهجهم التأويلي إلى تقصي العوامل واستحضار محذوف الكلام بُغية إقامة الدليل العقلي، يقول الشريف المرتضى، مسوّغاً،: «وأصول أهل العربية مملوءةٌ من هذا، فإنهم يتمحّلون ويتطلّبون العوامل التي لا تظهر في تمام الكلام؛ ويُقدّرون فيها التقديرات البعيدة حراسةً للأصول، ونُصرةً لما دلَّ عليه الدليل»[84].

إنَّ التأويل لا يتعلق بالغموض فحسب، إنما يشمل النص كله، إذ إنّ هناك مستويات دلالية يمكن فهمها بشكلها الظاهري، وهناك مستويات تحتاج إلى جُهدٍ وتأمل من أجل إتمام عملية الفهم. بيد أن النصَّ ينطوي على «... أبعاد دلالية أعمق تحتاج إلى حركة» الذهن «أو» العقل «إزاء النص، إنها الأبعاد التي تحتاج إلى حركة» التأويل «... إنَّ مجال التأويل يتسع لكل أقسام النص، ولا يقف عند حدود ما هو غامض أو على درجةٍ عالية من الكثافة الدلالية»[85].

ويمكن القول «... إنَّ الموقف الاعتزالي لا يعدو أن يكون الفهم الإنساني/ الفردي للنص، أو بعبارة مرادفة هو عقل النص بقوى بشرية صرف. لا فرق بين هذا المعنى وبين ما تعنيه كلمة رأي أو كلمة تأويل، وهو المعنى الأول والمباشر لكلمة عقل»[86].

وإقرار معقولية النص، يعني البحث في ذاكرة النص ونسيجه اللفظي والتركيبي عن البؤر الدلالية الكاشفة، «والنصُّ، من هذا المنظور، ليس نسقاً مغلقاً من الرموز والإشارات والدلالات فحسب وإنما هو خطاب مثبتٌ ومفتوح لا تنفك عنه حركةُ القراءة والنقد والتواصل الفكري ورؤوس أموال

معرفية بين القارئ والكاتب»[87].

إنَّ دراسة التركيب في بنية الكلام تتجاوز سطح الكلام، ذلك أنَّ بنية الكلام تُحيل إلى بنيات أخرى، كما أنّ جانب الأهمية في دراسة الإحالة و«العائدية» يتمثل في تأسيس بنية تحليلية تعمّق فهمنا ووعينا للبنى الداخلية ثم استخراج دلائل لها تمثيل معنوي في المنطقة الذهنية[88].

لقد رأى المعتزلةُ أنَّ للإنسان الحقَّ في تعزيز الفهم بالنص، بأنَّ يُعمّق التفحّص والنظر من خلال الاستعانة بأدوات القياس. فإذا كان إحكام الفهم يهدف إلى وعي النص وإدراك معقوليته فالتأويل واجب «ما لم يُلو بنص أو ينتهك حُرمة شرع»[89]. والعلم المتعلق بالتأويل قائمٌ على مُرتكزين، الأول؛ عدم مخالفة المنصوص العقلي، والثاني: اعتماد أقيسة نصّية. والتأويل بعد ذلك كله «... إنما هو علم منتزع من استقراء هذه اللغة»[90].

والتأويل، عند المعتزلة هو فضٌّ للاشتباك الذي يتيحه ظاهر النص، فالقاضي عبد الجبار يرى أنَّ «... احتياج القرآن إلى مفسَّر بلفظ أوضح منه»[91] مسألةٌ لا تُخرج القرآن عن كونه غير مفهوم. فالتأويل هوَ معرفة النص وفهمه في سياقه الكلي وبنيته التركيبية.

يقول ابن جني في تأويله بنية الكناية في قول المتنبي:

غضُّ الشباب بعيدٌ فجرُ ليلته

مُجانبُ الجفن للفحشاء والوسن.

«أي: تطول ليلته لسهره في الخير والبر وهو مع ذاك غضُّ الشباب لائقٌ بمثله الفكاهة واللذات، يمدح بذلك قاضياً»[92].

وعندما يعمل العقلُ على إماطة اللثام عن وجه النص فإنه يصبح جزءاً من النص، فأدلة النص عقلية، لأنها متى خضعت لاشتراطات العقل استحالت معقولاً. فالوضوء،على سبيل المثال، لا يوجد له في العقل دلالةٌ

توجبه، وإنما يتأتى وجه دلالته لأنَّ العقل لا ينطوي على دليلٍ يُبطل الوضوء ويقبّحه، يقول البصري: «لأنَّ الوضوء ليس هو حكم العقل، حتى يلزم البقاءُ عليه، ما لم تدل على خلافه دلالةٌ»[93].

من هنا تتأتى أوّلية العقل من حاجة النص إليه، إذ «... عندما يخبو العقل يتحوّل النص إلى حروف لا حياة فيها ولا يعود من معنىً للنقل. ذلك أنَّ النقل وإنْ كان في أصله يُمثّل اللامعقول، فإنه لحظةٌ من لحظات العقل وطورٌ من أطواره ومصير كلِّ معقولية أن تعمل على اكتشاف نفسها باستمرار، لأنّ كل معقولٍ يصير في النهاية ضرباً من المنقول... والتأويل ليس في الحقيقة أكثر من سعي العقل إلى استعادة ما عقله، والنظر في منتوجاته، بل اكتشاف لا معقوليته»[94].

إنَّ إدراك المعقول النصي يحصل بإخراج لا معقولية النصِ وتأويلها، و«... إنَّ التأويل مُعادلٌ لفنّ فهم النصوص إذ إنه يُنتج نصاً على نص وهو بذلك إعادة فهمٍ تتحقق انطلاقاً من وضعه النصّ المبدع موضع سؤال يهدف إلى جعله نصّاً يمكن إعادة النظر فيه»[95].

بيد أنّ على العقل الإصغاء إلى قانون اللغة، بمعنى أنَّ العقل لا ينفرد في بناء الدلالات فمع أنه يمثّل دور الرقيب على تشكل اللغة، إلا أنَّ اللغة تتضمّن ما «... يخالف المنجزُ فيها عادة العقل، ليجعل العقلَ مُدركاً لغير مألوفه، ومتجاوزاً لغير معهوده، وهي بهذا المعنى، أداةُ تحرير له من عاداته، وأداةُ اكتشاف لمعارف جديدة، حالت دون إدراكه لها نماذجُه ومعاييره التي تكوّنت فيه بحكم تكرار حدوث واحد في الطبيعة»[96].

أي أنّ اللغة تعمل على إعادة تنسيق العقل، إذ تمنحه قُدرةً على التعامل مع الوقائع الدلالية واستيعابها فيصبح النص محوراً تدور عليه عملية التأويل، «والتأويل طريقُ العقل إلى النصّ وأداة استنباط المعقول من المنقول»[97].

يقول الشريف الرضي في تأويله لقوله تعالى: «لسانُ الذي يُلحدون إليه أعجميٌّ، وهذا لسانٌ عربيٌّ مبين». (سورة النحل، آية 103).

«وهذه استعارة، لأنَّ المراد باللسان ههنا جملةُ القرآن وطريقتُه، لا العضو المخصوص الذي يقع الكلام به. وذلك كما يقول العرب في القصيدة: هذا لسان فلان. أي قوله»(98).

إنَّ النص، وإن كان طاقة دلالية، إلاّ أنه يحتاج إلى القوة التي بها ينتقل من حالة الحيادية إلى إطار الفاعلية، يقول أدونيس: «وإذا كان القول بالنقل يتضمّن القول بصحّة المنقول التامة المستمّرة عبر الزمان والمكان، مما يعني أنَّ مجال التطور في المنقول ضيّق أو مغلقٌ، فإنَّ القول بالعقل يتضمّن الانفتاح وقابلية التطّور المستمر بالضرورة. ذلك أنَّ الموقف النقلي تقليدي بالضرورة، أي تكراري بالضرورة. أما العقل فيرفض ويغيّر ويختار وفي هذا يكمن التطوّر»(99).

وفقاً لهذه الإشكالية تبلور الموقف الاعتزالي من العقل والنص، لقد مثل العقل دور الكاشف، «وقدرُ العقل أن يجهد على الدوام في التنقيب عن اللامعقول الذي يحيط به ويكتنفه ويقبع فيه وإقامة الحوار معه وإضفاء المعقولية عليه»(100).

معنى ذلك، أنَّ العقل هو سلاح معرفي يتيح بحثاً دقيقاً في دلالات النص، فالمعتزلة يعتمدون «... العقل للوصول إلى الحقيقة، لأنَّ العقل- في منهج البحث الاعتزالي- هو وحده وسيلة الإدراك» (101).

وتحصل مزيةُ العقل في قدرته على «إدراك النسبة بين المتغايرات»(102)، وفهم المبهمات والتداخلات بين المعاني والملابسات الناتجة عن الفهم السريع. فإنشاء النِسب وإقامة تناظر بين المسائل هي نظم عقلية(103). فالدلالة يجب أن تَستوفي أركانها الاستدلالية، بتقليب الدلالة ومعرفة

أحوالها، وهي عملية قوامها معرفة النقيض، يقول القاضي عبد الجبار: «فأمّا إذا أريد بالإبانة طريقة المفارقة فهذا الكلام غير قادح فيه؛ لأنَّ دلالة الفعل على أنَّ فاعله قادرٌ لا تكون إلا بطريقة المفارقة»[104].

إنَّ العقل وإن قاد إلى عدة وجوه دلالية فإنه يستطيع اصطفاء وجه واحد، هو الذي يحتفظ بسمات معقولية عليا، لقد أورد الشريف المرتضى عدة وجوه في تأويله لقول الرسول- صلى الله عليه وسلم-: «إنَّ قلوب بني آدم كلّها بين إصبعين من أصابع الرحمن، يصرّفهما كيف شاء»[105].

يتضمن نص العقل المعتزلي مبدأ نفي الصفات، أي أنَّ النص إذا انطوى على ذكر صفات مُسندة إلى الله تعالى وجب تأويلها حتى تتطابق مع نص العقل، لأنَّ النص سيكون، إن هو تمسك بالدلالات الحرفية للصفات، لا معقولاً من ناحية، ومخالفاً للأصل العقائدي الذي ينطلق منه المعتزلة من ناحية أخرى. لذلك، فإنَّ التأويل يتيح للنص تفاعلاً مع الأصل العقائدي ومع قانون المواضعة ومع معقوليته نفسها. «والتسليم بالمنقول لا يغني عن استنباط ما فيه من المعقول»[106].

أما تأويل الإصبعين، فيميل الشريف المرتضى إلى وجه عقلي يتناسب مع مواضعة اللسان، يقول بعد أن يذكر عدة وجوه في التأويل: «وفي هذه الأخبار وجه آخرهو أوضح مما ذُكر، وأشبه بمذاهب العرب في ملاحن كلامها، وتصرُّف كنايتها؛ وهو أن يكون المعنى في ذكر الأصابع الإخبارَ عن تيسُّر تصريف القلوب وتقليبها، والفعلَ فيها جلّت عظمته، ودخول ذلك تحت قدرته، ألا ترى أنهم يقولون: هذا الشيء في خِنْصَري وإصبعي، وفي يدي وقبضتي، كلُّ ذلك إذا أرادوا تسهّله وتيسّره وارتفاع المشقة فيه، والمؤنة»[107].

المبحث الثالث

لغة العقل وعقل اللغة

«إنّ الوظيفة الخاصة بالعقل هي الفهم...»[108]. يمثل هذا المنطلق اللغة التي ينطوي عليها العقل وهي الكشف والإبانة عن الظاهرة «أو النص» الغامضة. وإنّ هذا الكشف ليتمّ من خلال وعي الظاهرة، «فالوعي هو الذي يعي والظاهرة هي ظاهرة عمياء... »[109].

وضع لسانيو العربية القدامى جهازاً يتم به ومن خلاله عَقْلُ الغامض وفهمُ المشكل، وهو جهاز البيان الذي يتولى أمر الكشف والإفصاح، ويكون حدُّ البيان في هذا المستوى: «إظهار وإيضاح ما كان مستوراً قبله، وقيل هو الإخراج عن حد الإشكال... »[110].

فالبيان يتعلّق بالغموض الظاهري أو البسيط الذي تمثّله الجملةُ أو متتالية الجمل، فهذا النوع من الغموض يمكن فكّه بوساطة أدوات البيان وتحليل الجملة.

أما الغموض العميق الذي يصطدم بالفهم إذ يعجز الناظر فيه عن ظفره، فهو المحتاج إلى تدبّر وإطالة نظر وتأويل. لقد تمثّل الشريف الجرجاني هذا المشغل وقاربه قائلاً: «والفرق بين التأويل والبيان أنَّ التأويل ما يُذكر في كلام لا يُفهم منه معنىً محصّل في أول وهلة، والبيان ما يُذكر فيما يُفهم ذلك لنوع خفاء بالنسبة إلى البعض» [111].

إنَّ النظر العقلي أو التأويل باعتباره لغة العقل، «فكرٌ ليس له موضوع آخر سوى المعرفة أو التفسير... »[112]. فمركز العقل هو الوجود الحقيقي، والنظر العقلي يجعل المنطلقات الثابتة محوراً ترتد المسائل المتحركة له. فهي تتحرك بانتظام طبقاً للعقل الذي هو محاكاة للحق المطلق[113].

يتقاطع النظر العقلي مع التأويل الدلالي فهما نظام يسعى إلى التأمل، والتفكير، فالنظر هو التأويل نفسه، وحد التأويل: «... النظر في الأدلة ليتوصل بها إلى المعرفة»[114].

إنَّ اعتماد مقررات العقل والتعويل عليها في توصيف الظاهرة اللسانية يعني ارتباط الكلام والفاعلية اللسانية بمركز معرفي ينسجم والتعدد الذي تستدعيه الظاهرة اللسانية، هذا المركز هو العقل بما يسمح من قدرة على تحوير الكلام وإعادة بنائه بناءً دلالياً، «... لأنَّ اللغة بنيةٌ تصوغها الدلالة»[115]. ثم إنَّ إيجاد نظام تعليلي وتسويغي يعني أنَّ الممارسة اللسانية تتجه إلى الكلية المحكمة التي تعني «... تنظيما دقيقا معتمداً على العقل والمنطق في التحليل»[116].

إنَّ تحقيق مقاربة دقيقة ونتائج ذات بال، يجب أن يخضع لقوانين العقل، يقول ابن جنّي: «... وإذا حكّمنا بديهة العقل، وترافعنا إلى الطبيعة والحسّ، فقد وفينا الصنعة حقَّها، وربأنا بها أفرع مشارفها»[117].

وريادة العقل تحصل لأنَّ العقل يضمن معرفة الحقائق والماهيات، ومن ثم فهو يمسّ جوهر الأشياء ولبابها. والذي قرره المعتزلة أنه لابد للكلام، حتى تُعرف دلالته، من قصد ومواضعة، أو أن «... تتقدم معرفته من العقل، ليصحّ أن يُعرف كون الكلام دلالةً ...»[118].

ولغة العقل تنطوي على قدرة تبيينيّة، إذ تقوم على بلورة عقل اللغة ومعرفة جوهر الدلالة، أي أنَّ دلالة العقل، بوصفها لغةً ونظاماً، تتقدّم على دعائم التأويل المتمثلة في القصد والمواضعة، لأن العلاقة بين اللغة والعقل تلازمية. ويؤكد ذلك القاضي عبد الجبار إذ يرى أنّ «... ما يعلم به الفرق بين المحكم والمتشابه أدلة العقول، وإن كان ربمّا يقوى ذلك بما يتقدّم المتشابه أو يتأخر عنه، لأنه هو الذي يُبيّن، ذلك أنّ موضوع اللغة يقتضي أنه لا كلمة في مواضعتها إلا وهي تحتمل غير ما وضعت له، فلو لم يُرجع إلى أمر لا يُحتمل لم يصحّ التفرقة بين المحكم والمتشابه»[119].

بيد أنَّ منشأ الجدّة في الطرح المعتزلي كامن في تصورهم المتضمّن: أنَّ

التعويل على دلالات في بناء التأويل يعني، ضمناً، أنَّ الكلام قائم بغيره ومفتقر إلى سواه، بمعنى أنَّ البنية الدلالية هي التي تتشكل بالنظر والمُقارأة، يقول القاضي عبد الجبار: «والأصل أنَّ الطريق إلى العلم بالغير إذا لم يكن معلوماً ضرورةً، إنما هو الدلالةُ، وهو الدليل سواء. ومعناهما ما إذا نظر الناظرُ فيه أوصله إلى العلم بالغير إذا كان واضعه وضعه لهذا الوجه»(120).

إنَّ دلالات الكلام لا تقوم من الكلام نفسه، بل تقوم من غيره، أي من خلال اندراجه في نظام التفاعل العقلي. لقد خالف القاضي القائلين: بأنّ معنى الكلام «قائم بذاته»(121)، ذلك أنَّ هذا التصوّر يعني إثبات ما «... لا يُعقل ولا طريق إليه، وإثباتُ ما لا طريقة إليه يفتح باب كلّ جهالةٍ، ويوجب تجويز المحالات...»(122).

بمعنى، أنَّ الكلام إذا كان قائماً بذاته فهو لايحتاج إلى إثبات وتدليل، ولكننا نعرف أنّ الكلام محتاجٌ إلى نظام تسويغي وتأويلي، وبذلك نتيقّن أنه قائم بالغير. فالدلالة مكملة للكلام، إنها الكلام الغائب بامتياز.

وتقضي لغة العقل على الظاهر المختلف، إذ تحيله إلى بناءٍ مؤتلف وتخرجه من حيز الاختلاف، ويمكن تعزيز هذه المسألة بما ذكره الشريف المرتضى المعتزلي في تأويل قوله تعالى: «لكم دينكم ولي دين» «سورة الكافرون، آية 6»، إذ يرى أنَّ هذه الآية لا تقتضي إباحة المقام على المعتقد الفاسد كما يوهم ظاهر النص، ويتناول الشريف المرتضى الآية برؤية تأويلية تحقق تناسقاً بين عناصر السياق وحدود الخطاب، مقدّماً ثلاثة خيارات تأويلية لتوضيح محمول الآية، «أولها أنَّ ظاهر الكلام وإن كان ظاهره إباحةً فهو وعيدٌ ومبالغةٌ في النهي والزجر، كما قال تعالى: «اعملوا ما شئتم»، وثانيها أنه أراد لكم جزاء دينكم، ولي جزاء ديني، فحذف الجزاء لدلالة الكلام

عليه، وثالثها أنه أراد لكم جزاؤكم ولي جزائي، لأنَّ نفس الدين هو الجزاء، قال الشاعر:

إذا ما لقونا لقيناهُمُ
ودنّاهُمُ مِثْل ما يُقرضونا»[123]

والذي يتيح ربط اللغة بالعقل قانون المواضعة، فالعقل إذ ينظر في الكلام فإنه يحيله إلى سياقات استدلالية عديدة بحثاً عن موقعه الدلالي وقانون مواضعته، «... غير أنَّ اللغة وإنْ التقت مع العقل على درب الإدلاء بالدليل فإنها تفترق وإياه من حيث إنَّ أدلتها بالوضع، بينما أدلة العقل بالذات»[124].

وقد أدرك المعتزلة الطابع الإشكالي الذي تثيره العلاقة بين اللغة والمواضعة، فقد ارتأوا، في بعض الأحيان، أنَّ معرفة حقيقة الكلام ودلالته يجب أن تستند إلى إدراك واعٍ بالطبيعة اللغوية وتدرّجها وطبقاتها الدلالية، «لأنّ اللغة أسبق من الشرع. ولتقدُّم اللغة خاطبنا الله بها» [125]. ومن ثم فإنَّ اللغة حليفة العقل في الأسبقية والتقدم. لقد أوضح السيوطي، على لسان القاضي عبد الوهاب، ما نصه: «اعلم أنَّ الفرق بين الحقيقة والمجاز لا يعلم من جهة العقل ولا السمع، ولا يُعلم إلاّ بالرجوع إلى أهل اللغة، والدليل على ذلك أنَّ العقل متقدّم على وضع اللغة... »[126].

لقد راوح التأويل الدلالي، عند المعتزلة، بين ثلاثة أركان تتضافر في بناء الخطاب التأويلي، وهي، العقل واللغة والمواضعة. إنَّ هذه الأركان هي المنطلقات المعرفية التي ينبغي الانطلاق منها في تأسيس التأويل، بيد أنَّ الاستخدام الجماعي كان مُحتكَماً يطمئن المعتزلة إليه في تتويج خطاب التأويل، فالعرف اللساني يقطع دابر الاحتمال ويمنح العمل أصالةً، يقول القاضي عبد الجبار: «... والعرفُ أقوى من اللغة، لأنه يرد على اللغة فيغيّر حكمها... »[127].

إنَّ الإصغاء لمقررات اللسان التي صاغها الوعي الجمعي سيضمن بلوغ الدلالات الحقيقية التي يكتنفها الكلام. وبما أن اللغة «ثبتت عن طريق الحكمة »[128]، كما يُعبر القاضي عبد الجبار، فإنَّ الكلام الذي تتوسل به، يتضّمن «أموراً ثابتة»، تعبّر عن ذات المتكلم وإرادته. فالكلام وإن انطوى على تعمية إلاّ أنه يكشف عن أمور قارة ثابتة أو منفية. وهذه الأمور فروقها معقولةٌ، إذ تُعقل بالرجوع إلى دلالات المواضعة الثابتة [129].

وينفي المعتزلة الأدلـة التي يستدعيها النص ولا يمكن التحقق منها وتمثّلها في ظاهر النص، لذلك؛ فإنَّ أية دلالات لا يمكن التحقق منها هي باطلة وغير ممكنة. يقول القاضي عبد الجبار، رادّاً على المرجئة الذين يستندون على أدلة لا يقتضيها النص: «وذلك مما لا وجه له أيضاً عندنا، فإنه تعالى لا يجوز أن يخاطبنا بخطاب يريد به غير ما يقتضيه ظاهره ثم لا يدل عليه، لأنَّ ذلك يقدح في حكمته ويصير ملغزاً معمّياً»[130].

والقول الراجح، أن لسانيي العربية أدركوا الكلام ظاهره ومضمره، وواضحه وما استشكل منه، لقد أورد السيوطي أنَّ المعاني الظاهرة البيّنة يفهمها الإنسان الصحيح الفطرة، و«... لكن لمّا وقع في بعض القواعد اللفظية والعقلية نوعُ توسع إما في التعبير وإما في الفهم اقتضى ذلك خللاً إذا بنى على تلك القواعدَ المحتاجة إلى تتميم، فإذا كان للإنسان فهمٌ صحيحٌ ردّ الأشياء إلى أصولها، وقرّر الفطر على معقولها وبيَّن حُكم تلك القواعد وما وقع فيها من تجوّز أو توسّع... »[131].

إنَّ تنشيط اللغة العقلية، من خلال استيعابها لنماذج لسانية مركبة وغامضة سيشكل أملاً في تبديد حالة العسر الدلالي، لأنَّ النظام اللغوي مكوّن من «مجموع الانطباعات العقلية»[132]. وإذا كان الكلام لا يحيل على الشيء في ماديته الحقيقية والمثالية إنما يحيل على التمثّل اللغوي

للشيء، فإنَّ التمثل اللغوي للشيء سيكون مختلفاً عنه في الحقيقة وسيسمح بتداخله مع مستويات لغوية أخرى. إنَّ الذي يحسم التصوّر المطابق للدال هو العقل لأنَّ المدرك اللغوي خاضع للمدرك العقلي. بل إنّ «اللغة هي منظار العقل...»[133]. كما أن اللغة محتاجةٌ «... في وجودها إلى سبب عقلي وعلة منطقية بهما يكون تمامها نظاماً، وبهما تيسَّر للإنسان استخدامها إيصالاً، وبهما ينتج المعنى فيها»[134].

والتداخل بين اللغة والمنطق أمر لا يحتاج إلى عظيم بيان، فهذا أبو نصر محمد الفارابي يؤكد ارتباط المنطق بالنطق، فالمنطق «مشتق من النطق»[135]. وبعبارة أخرى فإنَّ علم المنطق يحرس النظام الدلالي ويوجهه، و«... إنَّ القوانين المنطقية... هي آلات يُمتحن بها في المعقولات مالا يؤمن أنْ يكون العقل قد غلط فيه أو قصّر في إدراك حقيقته... »[136].

فالفهم يسترشد بعقل اللغة في بناء دلالته، ومتى اهتدى الفهم بعقل اللغة كان له أنْ يؤسس تأويلاً سديداً، لـ «أنَّ العقلانية المرتبطة بالمعنى وبالتصديق المنطقي تعتمد على الشكول المنطقية والفهم هو شكل هذه الشكول. فالشكل يتغيّر أو يتحوّل من حالة إلى أخرى ضمن مسار منطقي مغلق. فلا يجوز أنْ يندسّ بين شكل وآخر شيءٌ لا عقلاني»[137].

بيد أن معرفة القيم المتشاكلة والدلالات الغامضة، هي ممارسة تهدف إلى بلورة بنية القصد ودلالاته، فهذا الهمُّ المعرفي هو غاية التأويل وهدفه القصي. فاستخراج الدلالات يجب في الأحوال كلها أن يخدم القصد، ومن ثم فإنَّ لغة العقل ينبغي أن تحفَّ بالقصد لأنه زبدة الكلام، وإذا كانت «أفعال الفهم موجهة ببنيات النص»[138]، فإنّ الدلالات ثمرات الفهم، يقول القاضي عبد الجبار: «... فالغرض بالكلام إنما هو الإفهام، وما عداه من الأغراض يتبعه، فإذا لم يتعلّق به هذا الغرض كان معدوداً في العبث »[139].

فالدلالة إما أن تبلور القصد وتجلّيه، وإما أن تنقضه وتقوّضه، وهي عندما تقوضّه وتجلّيه فإنها تمنحه مدىً آخر، وتجعله في سياقات مختلفة ومن ثم فإنها تعيد تشكيله. «إنَّ تفكيك العبارة يحتاج إلى أداة رمزية متقدمة وتقنية لغوية منطقية ؛ نستطيع بوساطتها أن نُعيد تركيب ما تفكك لنضعه في صورة أخرى، وهذا هو جوهر فعل الفهم، وهو كذلك جوهر فعل التقاط المعنى الذي يأتي ملتصقاً مع فعل الفهم»(140).

ويقتضي عقلُ اللغة إنصاتاً للدلالات الهامشية المتشكّلة إثر مخض الكلام، لأن هذه الدلالات ذات طبيعة تقريبية، كما أنها تحمل وظائف ترفد التأويل بالطاقة المعنوية، فكل عنصر بسيط يكشف عن كنز دلالي متوارٍ، ومن ثم فإنَّ الكشف الدلالي طاقة لا متناهية، والتأويل كنزٌ لا ينضب.

ويأتي دور العقل كمنظم لهذا الكشف، وممتحن لهذا الكنز. فليس مهماً أن ينشأ الفهم، إنما المهم تسويغ هذا الفهم وتبريره من خلال النظام الدلالي، «إنّ بناء الاتساق هو الأساس الضروري لكل أفعال الفهم»(141).

لقد أقرّت اللسانيات التشومسكية بأن الترابط بين العقل واللغة يعني لا مركزية الوظيفة التواصلية، بمعنى أن الوظيفة التواصلية لا تُعدُّ مركزاً دلالياً في الفعل اللساني، وارتأى أرباب هذا الاتجاه أن الوظيفة الحقيقية هي التي يتضمنها الكلام، بوصفه نظاماً متشعّباً منطوياً على وظائف لا يمكن حصرها، فالكلام يتيح القصد وغيره، وهذا الاتجاه هو الاتجاه البنائي المطلق والخالص الذي يرى: «أنَّ اللغة والعقل مترابطان ترابطاً لا انفصام فيه»(142).

وإذا كان لابدّ للّغة، حتى تحقق حضوراً، من أساس عقلي، فلأن «... دلالة العقل مستقلة بنفسها... »(143)، ولأنَّ المعرفة العقلية بساط الأدلة، وعلى هذا التأسيس، لا يمكن «... الاعتماد على المعرفة اللغوية وحدها، بل

لابُدَّ من الاعتماد على المعرفة العقلية. لأنَّ الألفاظ والتراكيب اللغوية ليست من الدقة والضبط بحيث تُيسّر الاتفاق على التفسير الواحد، فهي تحتمل وجوهاً من التأويل وتتسع لأكثر من معنى... »[144].

فالعقل يمنح اللغةَ تحققاً عبر إقامة الدلالات التي تهيئ نفاذاً منطقياً يختلف عن الجوهر المادي الذي تعيّنه اللغةُ خارج حدودها. والعقل، بهذا الاعتبار، رقيبٌ على سيرورة الدلالات وتفاعلها مع المستويات المجاورة، و«... إنَّ العقل بعد أن يُجري إعادة ترتيب الجملة، بتوسّط نموذجه، ينغلق على منطقه الخاص. فتخرج اللغة بهذا عن منطقها الداخلي نحواً ودلالةً، لتدخل في منطقه الخاص المؤسّس من الخارج ترتيباً ورؤية» [145].

والعقل يقدر على تفحّص الدلالات الصامتة، التي تدل، بالقوة، على دلالات كامنة، كدلالة الهزال على المرض، يقول الجاحظ: «فالأجسام الخُرس الصامتة ناطقةٌ من جهة الدلالة، ومُعربةٌ من جهة صحة الشهادة، على أنَّ الذي فيها من التدبير والحكمة، مخبرٌ لمن استخبره، وناطق لمن استنطقه... »[146].

وتقع في صميم الممارسة اللسانية الدلالاتُ المتولّدة بفعل التفاعل بين الدلالات المركزية، لأن لها دليلاً تفرضه طبيعة الأشياء ومنطقها، ويُعززها «... جوازٌ في اللغة، وشاهد في العقل» [147].

والصبغة المنطقية في تكوين الدلالات مهمتها تنظيمية، حيث تتابع صيرورة التشكل الدلالي. وبمعنى آخر: لا يمكن فرض دلالات ليست نصية لأنَّ الدلالات يجب أن تحقق تموقعاً في اللغة. «.. ومن هنا لا يمكن اكتشاف الدلالات في النص من دون العودة إلى اللغة والمعرفة بقوانينها أو«عادتها» في التجّوز... غير أنّ العودة إلى اللغة ليست عملاً شكلياً أو عرضياً، وإنما تقع في صلب عملية التأويل ذاتها. وبمعنى أدق ليس التأويل عملاً منطقياً

صرفاً، بل يقتضي البحث في أصول الألفاظ وفي ماهية اللغة وفي علاقتها بالأشياء... »[148].

وإنشاء فهم نهائي ودلالات مطلقة، أمرٌ غير ممكن إذ إنَّ التأويل ظفرٌ بالأصل، فلا يمكن حصول مطابقة كاملة مع الأصل، وإنَّ المطابقة الحاصلة عقلية وليست مطابقة مع الحقيقة، ذلك «أنَّ مطابقة النسبة للنسبة لا حاصل لها، اللهم إلاّ أن يُقال إنها تُحصّل المقصود الأصلي وأُجيب إنَّ المطابقة إنما هي باعتبار العقل لا بحسب الخارج نفسه» [149].

إنَّ البنية الدلالية هي الأفكار والتصّورات التي تصدر عن الكلام، وهي إحالة الكلام ومحموله الدال على موضوعات خارجية. والعلاقة بين المحمولات والموضوعات ليست محكمةً إذ بينهما «... أبحاثٌ كثيرةٌ محتملة بحسب العقل» [150]. وعملية الفهم تسعى إلى عقلنة [151] العلاقة بين المحمول والموضوع بين الدلالة وتمثيلها الحقيقي. فعملية الفهم «تخيلية صرفة»[152] لأنها تفترض تطابقاً بين التمثيل الذهني والتمثيل الموضوعي الخارجي. إنَّ التمثيل الذهني – مستقلاً - لا يمثل حقيقةً لأنه خياليٌّ «كالصورة المنطبعة في المرآة»[153].

إنَّ الحقيقة المطلقة لا يمكن إدراكها، وفي هذه النقطة تكمن مأساة المعرفة، في عدم القدرة على امتلاك الحقيقة، «إنَّ ما يملكه الإنسان من معرفة هو القول والخطاب واللغة والأحكام الرمزية»[154]. وبهذه الممتلكات الرمزية سيغدو الوعي التأويلي بحثاً عن علاقة الإنسان بالوجود. حيث يعني التأويل موقع الإنسان إزاء الوجود، فبالتأويل يحدد الإنسان النظام الذي يسعى لولوجه، والأفق المعرفي الذي يروم تدشينه [155].

الفصل الثاني

مفهوم التأويل في الفكر الاعتزالي

المبحث الأول
المواضعة والتأويل

يرتكز سؤال اللغة، بوصفه محوراً معرفياً، على الأصل الذي انبنت عليه اللغة، والأصل الذي قامت عليه قوانينها. إنّ هذا المنطلق سيكون سبيلاً لمعرفة ماهية اللغة، ووسيلة لتوصيف الجهاز الذي ينظّم الفعل اللغوي. وفي نهاية الأمر فإنّ الهدف من ذلك كله، يكمن في إدراك طبيعة نظام الفهم الحاصل بفعل اللغة وتحديد الآليات التي تحكم هذا النظام.

ومن أجل تعيين النقطة المحورية في هذا المنطلق يمكن الإشارة إلى ما استخلصه الدرس اللساني العربي، وما أقرّته أقدم الآراء الباحثة في اللغة وأصلها.

فأما أقدم الآراء، فمفاده أنّ الأسماء والوسوم هي نتاجُ الأعراف والعادات، أي أن الأسماء ترتبط بمسمياتها، وفقا لنظرية «التقليد والاتفاق»[156]. وبالاستناد إلى هذه النظرية، فإنّ الذي يصوغ القانون الإشاري هو مجموعة النظم العرفية، والصياغات التي تنتجها الاتفاقات الإنسانية الجماعية.

وأما ما استخلصه الدرس اللساني العربي، فذلك المنعقد حول اتجاهين رئيسين[157]؛ **الاتجاه الأول:** هو الذي يتضمن أن اللغة إلهام ووحي وتوقيف، بمعنى أن الإنسان لا يملك قراراً لغويا بشأن الأسماء والمسميات، ومن ثم فإنه يستخدم اللغة، بوصفها وحيا، لا تتعلق بها إرادته ووعيه. وبموجب هذا الافتراض، فإن اللغة منفصلة عن المتكلم، لأنه غير مبتكر لها ومنتج، إنما هو مزوّد بها على نحو فطري.

الاتجاه الثاني: هو المستند على كون اللغة تواضعاً واصطلاحاً، والمواضعة نظام تقرّه الجماعة بغية تنظيم عملية التواصل، وجعلها يسيرة ودالة على جملة علاقات، هي في صميمها، تقوم على المنفعة، وتلبية الحاجات[158].

إنّ انطواء الكلام على سمت عقائدي، جعل الكلام فعلا مرتبطا بإرادة المتكلم المستقلة، فلمّا كان المتكلم «فاعلاً للكلام»[159]، صار من الضروري

النظر إلى الكلام بوصفه نظاما مكتنزاً بالدلالات وحاملا للمعاني. وما دام الأصل العقائدي، عند المعتزلة، يرى أنّ الأفعال الإنسانية اختيارية، فقد بات القيام بفعل الكلام اختياراً محضاً مقترناً بالإرادة.

فالمرء، عندما يتكلم، يفعل ذلك كتعبير عن إرادة تتمتع برغبة في تقرير نظام وخطابٍ معينين، ومن ثمّ فإن فعل الكلام نتاج وعي صاحبه[160]، وهو يصدر عن إدراك المتكلم وفهمه اللذين يرتبطان وينتميان إلى مقررات الجماعة في الإدراك والفهم. إنّ المنظومة الذهنية للجماعة هي التي تقرر حال الكلام، وتبين أنساقه الدالة، فالكلام لا يصير[161] لغة إلا إذا ظفر بمجموعة «من الإمكانات التي يتضمّنها اللسان»[162]، أي بإدراك مواقع اللسان الدلالية، وعلى هذا يعُرّف اللسان «.. بأنه نظام نحوي مشترك بين مجموع المتكلمين من جماعة لسانية واحدة في عصر معين»[163]. فالكلام الذي ينخرط في صلب الممارسة اللسانية التي أقرّت نُظمها الجماعة، هو الذي يمتلك حضوراً لسانياًدالاً، فالجماعة عندما تتواضع على قوانين تواصلية، فإنها تبارك الكلام المتحقق لتيسير التخاطب والتفاهم.

والذي أدركه المعتزلة أنّ الكلام هو أشمل الأنظمة التي تم التواضع عليها، وذلك لشموليته وتشعّبه وقدرته على التدليل، يقول القاضي عبدالجبار: «وإنما اختار أهل المواضعة الكلام في ذلك دون غيره، لأنه أوسع باباّ من غيره، فيتشعّب بمقدار ما يحتاج إليه من الأسماء للمسميات، وذلك يتعذّر فيما عداه من الأفعال، ولأنه يُدرك، فهو أقرب إلى أن تعرف به المقاصد من غيره من الأفعال، ولأنه مما لا تمس الحاجة إليه لغير المواضعة، فهو يخالف في ذلك سائر الأفعال. ولذلك وقع اختيار المواضعة عليه دون غيره»[164].

وبذلك يستحيل الكلام نظاماً تواصليا مبنياً على المواضعة واشتراطاتها، كما تكشف قولة القاضي عبدالجبار السابقة عن مدى حضور الكلام في

الإجماع التواصلي، إذ إنّ هناك أنظمة تواصلية لا تحظى بالإجماع لأن المجموعة الإنسانية لا تستطيع الاتفاق بشأنها، الأمر الذي يدل على عمق الروابط الرمزية التي يؤديها الكلام. ويتحصل الترابط الرمزي بإدراك القيم الوظيفية والقواعد التواصلية، فإذا كان القصد هو منتهى التأويل وغايته؛ فإن تحديد دلالته تكون بالاعتماد على الجانب الإشاري، فمتى قصد المرءُ بالاسم «مسمىً مخصوصاً» [165]، فإنه يكون قد منحه دلالة، إذ «متى عيّنه بالإشارة وفصل بينه بها وبين غيره، حصل الاضطرار إلى القصد. والإشارة المعيّنةُ للمشار إليه طريق العلم الضروري بأنَّ المشير قصده بالاسم دون غيره، فتعلم عند ذلك المواضعةُ على ما قدّمناه»[166].

فالمواضعة: نظامٌ من التواصل والتفاهم القائم على الرموز والعلامات، لذلك فهي تسبق المادة التي تتوسل بها، فالتعاقد على رموز معينة يسبق عملية استخدام الرموز، يقول القاضي عبدالجبار، موضّحاً: «وأما أول المواضعات فلا بد من تقّدم الإشارة التي تخصص المسمّى، لأنه لا يمكن أن يُقال إنه يخصصه بالكناية؛ لأنها تبعٌ للكلام، فلا يصح حصولها ولمّا حصلت المواضعة على الكلام»[167].

إن المواضعة عندما تمنح الكلام شرعية دلالية، فإنها تكون قد ظفرت بإجماع رمزي على علاقات معينة تمسُّ صميم الحاجة الإنسانية، وبعبارة أخرى، فإن الكلام، في ذاته، لا ينطوي على أية قيم، ولايدل على معان، فدون المواضعة يصير الكلام خاوياً من محتواه الدلالي، وفارغا من محموله الوظيفي، يؤيد ذلك قول القاضي عبد الجبار: «... إنَّ الكلام إنّما يحصل مفيداً بالمواضعة لا لأمر يرجع إلى جنسه ووجوده وسائر أحواله، لأنّ وقوع الفائدة به يتبع المواضعة، والعلم بها يحصل بحصولها ويرتفع بارتفاعها...»[168].

ويكون الكلام دالاً متى أدّت علاماته إلى تحقق مادي في أذهان الجماعة، وهذا يعني أن منظومة الكلام تسعى، لكي تكون دالة، إلى إحراز التفاف حول رصيد رمزي وتواصلي معينين.

الأمر الذي يكشف عن كون الكلام مرتبطاً، في وجوده، بعلاقات خطابية تنتظم في عقد مقدّر ضمناً، هو عقد المواضعة والتفاهم.

يقول القاضي عبدالجبار في الباب الذي وضعه تحت عنوان: «في أنّ من حق الكلام أن يكون دليلاً» : «اعلم... أن من حق المواضعة أن تؤثر في كونه دلالة، وإن كان لابدّ مع المواضعة من اعتبار حال المتكلّم، في كونه دلالةً، فإذا اجتمعا فلا بدّ من صحة الاستدلال به على المراد، وإنما شرطنا المواضعة، لأن بوجودها يصير له معنى، وإلاّ كان في حُكم الحركات، وسائر الأفعال، وفي حكم الكلام المهمل، فلا بد من اعتبارها، وإنما اعتبرنا حال المتكلم، لأنه لو تكلم به، ولا يعرف المواضعة، أو عرفها ونطق بها على سبيل ما يؤديه الحافظ، أو يحكيه الحاكي... أو تكلّم به من غير مقصد، لم يدل، فإذا تكلّم به، وقصد وجه المواضعة فلا بدّ من كونه دالاً، إذا عُلم من حاله أنه يبيّن مقاصده.... فإذا تكاملت هذه الشروط فلا بد من كونه دالاً... وإنْ كان متى وقع ممن ليست هذه حاله لم يَصِحّ أن يُستدلَّ به...»[169].

إن المواضعة هي الأصل الذي يستند إليه النظام الدلالي، فالمواضعة توفر قاعدة معرفية تمكّن المؤول من حصر رقعة استخدام الدلالات واكتشاف طبيعتها. لكنّ المواضعة تبقى قاصرةً إذا لم يتحقق قصد المتكلم وانتماؤه إلى سنن الجماعة. فحتى تكتمل دلالةُ الكلام، لابدّ من اقتران المواضعة بالقصد، إذ لمّا كان الكلام موضوعاً «ليعبّر به»، «ويفاد به»، كان «... لابدّ أن يَقْصدَ ما وُضِع له وإلا لم يكن مفيدا له، فلا بد من الأمرين، لأن المواضعة لو عُدمت لم يؤثر هذا القصد بانفراده، ولو وجدت وعُدِم القصد

لم يكن هذا القول عموماً من قائله، وإذا حصلا وقعت الفائدة باللفظة على ما ذكرناه»[170].

بيد أنّ القصد هو الأقرب إلى وعي المتكلم عند حدوث فعل الكلام، ولذلك فهو ألصق بالدلالة من المواضعة، لأن المواضعة بما هي نظام لساني شاسع وممتد، تنطوي على دلالات عديدة ومتشعّبة، ومن هنا فإن تعيين القصد هو أسلم السبل لتحديد الدلالة، «... لأن المتكلم لايكون مفيداً بكلامه ما وضع له من الفائدة إلا بالقصد..»[171].

إنّ العلاقة التي تربط القصد بالمواضعة متشجةٌ ومتماسكة، فلو سلّم المؤول بأن لكلام ما حضوراً في اللسان، لم يَغْنِ ذلك تعييناً للدلالة، إنما يجب تعيينها بالاستناد إلى القصد. وكذلك الشأن في القصد؛ إذ لايمكن تعيين دلالة ما، بوصفها منتمية إلى بنية القصد، إلا بعد اختبارها من خلال مواجهتها بأنظمة المواضعة والعرف اللساني. ويشبّه القاضي عبدالجبار طريقة الاستعانة بالمواضعة في تعيين الدلالة بقانون الاستنباط[172]، فعندما يلوذ المؤول بالمواضعة وأعراف الجماعة اللسانية فإنه يقوم بعملية مسح أنماط الاستعمال اللساني وتفحّص آلياتها وإدراك قيمها الوظيفية.

ولا يعني ذلك أنّ اللغة نظامٌ ثابتٌ ومستقرٌ لايمكن تعديله أو إعادة تنظيمه، فالإنسان يملك قدرةً على إجراء تبديل وتغيير في طبيعة هذا النظام، لأنّ ميلاد حاجات إنسانية جديدة، يعني ضمناً، إيجادَ شبكةٍ لغوية تستوعب الجديد والمبتكر. إنَّ القواعد التحويلية التوليدية، تعني وتكشف عن عدم إمكانية بقاء الإنسان على أنساقٍ لغوية ثابتة، وتدل على صعوبة احتفاظه بأنماطٍ تعبيرية وتفكيرية دائمة، وتكفل اللغة، بما هي نظام رمزي، تنسيق هذه العملية على نحو دقيق ومنظّم، إذ يحصل التبديل بالعودة والرجوع إلى اللسان، وهو اعترافٌ ضمنيٌّ ومقدّر بالضرورة، وبالإضافة إلى ذلك،

فإن هذا الاعتراف يعني اندراج الدلالات الجديدة في الوعي الجماعي، واكتسابها حضورا معرفيا، أي أنها تصبح دالة ومُبينةً.

والثابت، في الدرس اللساني المعاصر، «.. أنَّ وضع اللغة تم بتواطؤ المتكلمين بها على ما فيها من دلالات، ولذلك فيستحيل تصور كلام لا يغترف من مخزون اللغة، في حين أنّ العلامات وهي مجال السيميولوجيا×، تم وضعها بطريقة اصطناعية انفرادية لتدلّ على ما تدل عليه، بسبب من ضغط الحاجة التيّ تولّد الدلالات فتدفع الأفراد إلى توليد دوالَّ عليها»[(173)].

وما يدل على أنّ المواضعة هي أصل الممارسة اللسانية، قدرة الجماعة الإنسانية على الإجماع على حقل دلالي يؤيّد موضوعاً ما، ومقدرتها على تأسيس معان جديدة، وترجيح جملة مفهومات من المعاني، وإيجاد نظم من المجازات تتسم بالمغايرة والتفرّد[(174)].

ولا يستطيع الفرد أن يقرر معنى ما، إلا إذا كان له أصل في لسان الجماعة[(175)]، وإذا لم يكن له أصل في اللسان، يكون معنىً خاوياً وغير دال، فبمجرّد عرضه على اللسان سيكون مفتقراً لأية قيمة، لأنه غير معرّف في نظامه، ومن ثمَّ فإنه سيثير حالة من الالتباس والاستشكال. لقد رأى القاضي عبد الجبار أن الجماعة هي التي تحدد المراد بالمواضعة، والفرد لايمكنه أن يقرر مراداً مستقلاّ ومعنى منفرداً مخالفاً الجماعة، «.. لأن جميعهم إذا تعاونوا على المراد قل فيه اللبس، وظهر فيه الغرض..»[(176)].

إنّ الحاجة «... إلى الإبانة عن الأشياء المعلومات»[(177)]، جعلت المجموعة الإنسانية تقرر التفافها حول وسوم وألفاظ تدل على الأشياء العينية،حتى إذا ذُكر اللفظ أو الوسم «... عُرف به ما مسمّاه، ليمتاز من غيره، وليغني بذكره عن إحضاره إلى مرآة العين، فيكون ذلك أقربَ وأخفَّ وأسهلَ من تكلّف إحضاره، لبلوغ الغرض في إبانة حاله»[(178)].

لقد دعا دافع الحاجة الجماعة إلى تقرير نظام رمزي يعمل عن طريق استدعاء المسمّيات والمرموزات بواسطة الأسماء والرموز، فيكون ذكر تلك الأسماء والرموز استعادة ذهنيةً وتخيليةً لها. ومن الطبيعي أن تكون المسمّيات مختلفة ومتنوعة، وهذا الاختلاف يمتدّ ليشمل المسمّى الواحد الذي يكون مختلفاً في أذهان المخاطبين، وذلك لأن تمثله الذهني يكون مقترناً بغيره، أو أن صفاته ونعوته وملابساته متباينةٌ في المنظومة الذهنية.

لذلك؛ يؤدي الاستنجاد بالمواضعة وقوانينها، إلى حصر المساحة التي تتموقع فيها الدلالات، وإلى تحديد بنية القصد، «لأن المواضعة قد خصصت الكلام، بما جُعل عبارة له، والمتكلم للإفادة يتكلم به...»(179).

لقد حدد المعتزلة غاية الكلام وعقدوها حول التواصل، و«التواصل هو نظام أبنية رموزية مترابطة... »(180)، فلابد للكلام، حتى يكون دالاً، من سلطة معرفية تحقق تفاهماً وتخاطباً منطقيين، وبهذا الشرط الموضوعي يكتسب الكلام طاقته الدلالية. يقول الجاحظ: «وهل صار ذلك الكلام منهم بياناً ومنطقاً إلا لتفاهمهم حاجة بعضهم إلى بعض...»(181). وكذلك الشأن في المعنى الذي يجب أن يكون متوافقاً مع العرف، يقول أبو هلال العسكري: «ومن عيوب المعنى مخالفة العُرف وذكر ما ليس في العادة..»(182).

إنّ حدّ الكلام، كما يبيِّنه قول الجاحظ، أن يكون كاشفاً ومبيناً عن الدلالات، وهذا لا يتحصل إلا لكون الكلام نظاماً شكلته الحاجة إلى إنشاء تفاهم وتخاطب بين الناس. والمواضعة، في هذا المستوى، نظام تواصلي أقرّته الجماعة على وفق سنن ووظائف بيانية ومنطقية. والحال مع التأويل أنه ينهمك في استرداد التعاقدات اللغوية انطلاقاً من المواضعة ومقررات الجماعة.

ويكون للكلام تقدير دلالي، انطلاقاً من المواضعة، إذ ذاك، يُمنحُ الكلامُ تمثيلاً في بنية المعنى التي صاغها البناء الاجتماعي وفق استخدامات معينة، كذلك فإنّ بنية التركيب وطريقة الاستخدام لابد من خضوعهما إلى المواضعة، «فإذا كانت هناك مواضعةٌ أو اتفاقات ضمنية على معانٍ معينة لألفاظ معينة، وعلى قواعد معينة لبناء العبارات والجمل، فمن الضروري أن يكون هناك التزام باستخدام الرموز اللغوية وفقاً لتلك القواعد. وعلى ذلك فالمعنى هو الاستخدام، وكيفية الاستخدام»[183].

وتهدف المواضعة إلى تأسيس نظام شامل ذي قوانين قارّة، تمكّن المرء، إنْ لاذ بها، من تشكيل موقع معرفي في بنية اللغة، ومن اكتشاف الدلالات والتعرّف على طبيعة السياقات الرمزية الجديدة. إن انخراط الممارسة الكلامية في منظومة اللسان والالتزام بقوانينها، لا يعني البقاء على أنماط كلامية ثابتة، بل يعني انحيازاً للسانيات الكلية، فمتى أسس المتكلم كلامه على الرصيد اللساني للجماعة، بات كلامه مبرراً لسانياً لا غموض فيه ولا التباس. يقول القاضي عبد الجبار: « ... ومتى رتّب على ذلك لم يَعُدّ ذلك خروجاً عن الظاهر، لأنه يخاطب على معهود وعُرّف»[184].

إنَّ المواضعة جهازٌ ينظم عملية التخاطب، ويقرر دلالات الكلام ومعانيه المحتملة، وعندما يحتكم المؤول إلى قانون المواضعة، فإنه يلوذ بالمشترك اللساني باحثاً في نظامه عن عناصر ارتباط تعزز مذهب الفهم والاستدلال. فتقدير الدلالات التي ينطوي عليها الكلام يعتمد على المواضعة، لأن المواضعة هي «... المولّد الدلالي المقترن بمحور الترابط بين اللغة والعقل، فتصبح فكرةُ المواضعة محوراً عَلامياً إذْ يرتهن بها كلّ نظام إبلاغي، ومحوراً دلالياً إذ لايقترن الدال بمدلوله إلا طبقاً لنواميسها، ومحوراً برهانياً لأنها تستوجب من العقل أن يعقل موضوعها – وهو الشيء

المُخبَر عنه- وأن يعقل في نفس الوقت[185] مادتها وهي السبيل التي بها تدل المواضعة على ما تدل عليه»[186].

ويتصل قانون المواضعة، في أحد وجوهه، بمسألة الاختيار، فالمتكلم إذ يُنشئُ كلامه، فإن فعله يكون تعبيراً عن اختيار كامل، ولولا هذا الاختيار لم يكن الكلام دالاً، إنّ مجموعة الدلالات التي يتضمّنها الكلام هي علاماتٌ قصد إليها المتكلم وعناها. وهكذا فإنَّ محصِّلة التلاسن الخطابي تكشف عن دلالات، هنَّ أُمُّ القصد، «... فلو لم يتواضعوا عليها لما صح في اللغات أدلة تُفهم بها الأغراض، ويقع بها التخاطب، وإنما يصح ذلك متى تقدمت هذه الاحوال..»[187].

فالكلام يرتبط بإرادة المتكلم، ولكنّه متى خرج على شكل حُزم صوتية متّجهاً نحو المخاطَب، صار المخاطَب طرفاً في عملية التواصل والفَهم، لأن الكلام يتنزّل، في ذهن المخاطَب منزلة الدال المتضمّن قيما شارك الوعي الجمعي في صياغتها وترسيخها.

إن اختيار المتكلم سلسلة دلالية ما، يعني أنه يريد من مُخاطَبه إدراك هذه السلسلة وإخراج كل ما يلابسها من إشارات دالة. فمبدأ الاستبعاد أمر يعززه التأويل وتسنّه استراتيجية الكلام والمواضعة. فالكلام ليس منجزاً جاهزاً، بل إنه ينطوي على قيم دلالية تتبوّأ منزلةً هي ضمنيةٌ تارة، وفي طور الصيرورة والتخلّق تارة أخرى[188]. وإن ما يجعل هذه القيم في حالة تحول دائم هو تراكم القراءات ومحاولة فضّ المعنى والظفر بالدلالة.

إنَّ التأويل الدلالي سيكون قاصراً إن هو ارتبط بالتركيب فحسب،لأن هناك علاقاتٍ تقع على مستوى الكلام ولا يمكن أن نفرز لها دلالات، كحال الغموضً المطلق والمجاز العميق والكناية البعيدة، وبالإضافة إلى هذا، هناك المنطق الاعتباطي للدلالة، فمتى عرفنا وجود هذه المستويات

في بنية الكلام واستغلق علينا أمرها، وجب اللوذ بالوظائف الاجتماعية، «إنَّ القيمة تخضع للقواعد أو للمواصفات التي تتحكم في النسق، ولا يمكن لهذه القواعد أو المواصفات، باعتبارها لا تتأسس على روابط «طبيعية» بين الدليل والمدلول،أن تثبت إلا بواسطة مجتمع يرسّخها»(189).

لذلك؛ فإن المعتزلة يراهنون على المواضعة(190)، ويعتبرونها مفتاحاً مهماً من مفاتيح التأويل. ويدل على ذلك متصوَّر القاضي عبد الجبار بشأن المعرفتين؛ القرآنية والبيانية، فالله تعالى أوجب على الإنسان معرفة البيان، لأنَّ به يتحصل العلم، يقول القاضي عبد الجبار: «وأما العلم بالبيان، فهو العلم بكلام العرب، ومواضعتها، ومواقع فائدته...»(191).

إنَّ الوصول إلى دلالات جوهرية تنتمي إلى حقيقة النص، لا يكون إلا بتمثّل سياقات هذه الدلالات في نُظم المواضعة، وإنَّ «... فهم حدث ما على انه فعل يعني ربطه بالمقاصد والغايات التي يقوم عليها المجتمع الإنساني»(192).

والمتأمل، في مدوّنات المعتزلة، يعثر على هذه الآلية التأويلية، إذْ اشترطوا أن يكون معنى الخطاب مقرراً في رصيد الجماعة ومن ثمَّ، فإنَّ على المتكلم أنْ يعرف مقاصد الجماعة وسننها في المعنى،يقول أبو الحسين البصري المعتزلي: «والحكمة تقتضي أنَّ من خاطب قوماً بلغتهم يعني بالخطاب ما عنوه»(193).

يدلُّ ذلك، على تشابك منظومة التحليل وتماسكها، فالأصول العقائدية يجب أن تستند على مقررات الجماعة ومواضعتها، ومن ثمَّ، فإنَّ للقرآن الكريم أصولاً دلاليةً في أنظمة اللسان العربي، وإنَّ ما انطوى عليه القرآن من غموض دلالي وتراكيب متشابكة منثور في لسان العرب، يقول القاضي عبد الجبار: «وأما قوله تعالى «كلُّ من عليها فان ويبقى وجهُ رَبِّك» فلا يدل على إثبات وجه له، تعالى عن قولهم، وذلك لأن الوجه قد يُراد به

ذات الشيء. وعلى هذا تقول العرب: هذا وجه الرأي، ووجه الأمر، ووجه الطريق. ومتى كان الكلام فيما لا بعض له، فلا شك أن المراد به ذاته، فيختلف موقع هذه اللفظة بحسب حال ما يستعمل فيه، فإذا صح ذلك وجب أن يكون المراد بذلك: ويبقى ربُّك» (194).

إنَّ استعانة القاضي عبد الجبار بدلالة لسانية أقرّتها الجماعة تهدف إلى تدعيم الأصل العقائدي(195) الذي هو ذاته أصل محكم يجب أن تؤوّل الآيات المتشابهة بالقياس والتأسيس عليه. إنَّ التأويل الذي يسعى المعتزلة لإنجازه ينطلق من موجّهات عقائدية تؤكد عدم وجود تناقض واختلاف في بنية النص الدلالية، وإنَّ الاختلاف الذي يبدو ظاهراً، سيؤول إلى ائتلاف بعد الاعتماد على الدعائم اللسانية التي سنتها الجماعة.

إنَّ الموجّهات العقائدية، بما هي أصول محكمةٌ، يجب أن تتأسس الممارسة اللسانية عليها، ومن هنا، يمكن الحديث عن هذه الموجّهات بوصفها شروطاً معرفية يجب ألا يتصادم معها أي تأويل مخالف لها. وهذه الشروط، هي في نهاية الأمر، ضوابط تأويلية، تعصم المؤول وتنجيه من الوقوع في ظاهر النص المختلف، فالمؤوّل، كما يعبّر القاضي عبد الجبار، يجب أن يكون عالماً «... بتوحيد الله وعدله، وما يجب له من الصفات وما يصح وما يستحيل، وما يحسن منه فعله وما لا يحسن بل يقبح، فمن اجتمع فيه هذه الأوصاف وكان عالماً بتوحيد الله وعدله وبأدلة الفقه وأحكام الشرع، وكان بحيث يمكنه حمل المتشابه على المحكم والفصل بينهما، جاز له أن يشغل بتفسير كتاب الله تعالى، ومن عدم شيئاً من هذه العلوم فلن يحلَّ له التعرّض لكتاب الله جلَّ وعزّ، اعتماداً على اللغة المجرّدة، أو النحو المجرّد، أو الرواية فقط»(196).

وتهدف هذه الشروط، كما يُعبّر عبد الله العروي، إلى « ... ردّ... المسائل

الى قواعد ثم ردّ هذه إلى أصول...»[197] راسخة تكون منطلقات معرفية منها يصدر التأويل وإليها يعود.

ومن هنا، تُدرك طبيعةُ التواشج المعرفي الذي سعى إليه المعتزلة في تحصين منظومتهم الفكرية، لقد انطلقوا من أصول عقائدية برهنوا على متانتها، من خلال تسلحهم بجهاز تأويلي مزوّد بأدواتٍ رصينة، من أهمها، تصّورهم لقانون اللغة، وتبنيهم لفكرة المواضعة والاصطلاح، التي هيّأت لهم نظاماً في التأويل يتسم بالمعقولية، فبات التأويل، في مقرراتهم البحث في المعنى باعتباره تمثيلاً. «... للقيم المعترف بها جماعياً»[198].

لقد أسهمت هذه المقررات بدراسة النص القرآني واكتشاف بنيته الدلالية، بناءً على كلام العرب ومواضعاتهم اللغوية، حتى إذا أدرك اللغويون والشّراح بغيتهم استحال النص القرآني حجة لسانية بامتياز، يقول الفرّاء: «والكتاب أعرب وأقوى في الحجّة من الشعر»[199].

على وفق هذا التصور، يصبح التنافذ والتشابك بين أنماط الكلام وأجناس التركيب حقيقةً لغويةً يعززها جهاز الفهم الذي يلوذ بالمواضعة متى استغلق عليه النص واستبهمت دلالاته، فالمواضعة عندما تعيّن بعض الدلالات وتكشف عن البنى المجاورة، فإنها تنقذ المؤوّل من شراك الظاهر المغلق، لقد أدرك المعتزلة «... أنَّ ما لا مواضعة عليه لايصّح أن يُعلمَ به الفائدة المقصود إليها»[200].

مفاد ذلك، أنَّ استغلاق النص يطرح سؤال انفتاحه على مقتربات مجاورة. تنتمي إليه بالقوة وينتمي إليها بالفعل.

المبحث الثاني
الإحالة اللغوية والتعدد الدلالي

ينطوي النص على عناصر ضمنية وكامنة يتم إخراجها إلى حيّز التمثيل الدلالي بالاستناد إلى السياق الذي ينتمي له النص. وهذا يعني أنّ النص ليس معزولاً عن سياقه وفضائه المرجعي، لكنّه حاضرٌ في نسيج اللغة، «... فالنص في وجوده الفعلي هو وجودٌ في العالم» [201].

إنَّ تمتع النص بقدرة على تجاوز زمنيته[202] وآنيته، تجعل من وجود النص ديمومةً لسانية، فيصبح النص مُحيلاً إلى معانٍ ودلالات عديدة هي في طور التحقق الدائم. وإنَّ ما يمنح النص هذه الفاعلية هو الطاقة الدلالية، «... فطاقة النص الدلالية الحقيقية كامنة في تماسك إحالات شكل منه إلى شكل آخر وفي ظاهرة ترديد النص ما يقوله رغم تنوّع طريقة القول تنوّعاً دائماً»[203].

وقد أدرك لسانيو العربية هذه السمات التي تجعل الكلام يعاني من اضطراب في الفائدة والدلالة، فسمّوا المعرفة المتحصّلة من هذا الكلام بالمعرفة الإجمالية، ويعّرفها أبو الحسن الجرجاني قائلاً: «الإجمال: معرفةٌ تحتمل أموراً متعددة... إيراد الكلام على وجه مبهم»[204].

يدل ذلك، على أنَّ الكلام هو كشفٌ وحجبٌ، إذ إنه يتضّمن قيماً دلاليةً جليةً وأخرى مستترة، وحالُ المخَاطَب، في هذه المرحلة، البحث في قانون الدلالة عن مسوّغات لهذه الطاقة الحركية. إنَّ استجلاء حركة الدلالة ومعرفة المدى الذي تبلغه والأفق الذي تستشرفه هي أولى الأولويات التي يجب الامتثال لها عند دراسة البنية الدلالية وتحليلها.

وبناءً على ما تقدم؛ فإنَّ القاضي عبد الجبَّار يقرر ضمنية القانون الإحالي الذي هو جهاز منهجي يتيح فكَّ المستغلقات، وحملَ ما استشكل من الدلالات على معانٍ واضحة وقارّة، فالمتكلم قد يضمّن كلامه دلالاتٍ مغلقةً وغامضةً ومتناقضةً، إلاّ أَنَّ هذا الانغلاق والغموض والتناقض سرعان ما

ينكشف بفعل قانون الإحالة والتوليد الداخلي، لذلك، فإن الذي يتساءل مستعلماً عن تناقض النص، وعن علاقة ذلك بالتواصل والإفادة، عليه أن ينظر في العلاقات التي يسمح بها النص. يقول القاضي عبد الجبار ملخّصاً هذا التصّور: «وبعد، فإنَّ اللغة وإن وقعت مُحتَمَلَةً فإنها تتفاوت؛ ففيها ما بُني للاحتمال ووضع له، وفيها ما ظاهره يدل على أمر واحد وإن جاز صرفه إلى غيره بالدليل ثم يختلف ذلك، ففيه ما يكون صرفه لماً يُصرف إليه في طريقة اللغة مستبعداً، وفيه ما يكون سهلاً معروفاً، ولذلك قلنا إنَّ المتكلّم قد يكون مناقضاً في كلامه ومُحيلاً، ولو كان الأمر على ما قاله السائل لم يَصِحَّ إثباتُ مناقضته في الكلام ولا إحالة فيه» [205].

إنَّ انطواء الكلام على غموض لا يعني انغلاقه واستحالته، دلالياً، فالكلام يمنح القارئ أو المخاطب قوانين يستدل بها على فائدة الكلام ودلالته، كأن يتضمن الكلام إحالةً على مواقع دلالية غائبة تستوجب في حضورها إتمام بناء الدلالة وإعلاء صرح المعنى والتواصل، أو أن ينطوي الكلام على استدعاء معنى مشابه وتركيب مماثل. فالتأويل لا يعتمد على مفردات الكلام المنثورة نصاً؛ لأنَّ الغموض وتحليل البنية الكلامية يحتاجان إلى البحث عن عناصر دلالية مساعدة تمكّن من إدراك مستغلقات النص ومُبهمات الكلام وهذه العناصر المساعدة، يطرحها الكلام لأنها تنتمي إلى صلبه بالقوة، والعناصر التي هذه حالها لها تمثيل وتحقيق فعلي. وتمتاز هذه الطريقة التأويلية باستحضار المعاني المتصلة والتراكيب المشابهة والأبنية المجانسة للمسألة موضع التأويل. وقد يلوذ المؤول «أو المتأول»، ببنيات مخالفة، وذلك حتى تتجوهر، أمامه، الدلالاتُ الحقيقية. يقول ابن جني: «واعلم أنَّ العرب تؤثر من التجانس والتشابه وحمل الفرع على الأصل ما إذا تأملته عرفت منه قوّة عنايتها بهذا الشأن، وأنه منها على أقوى بال... » [206].

إنَّ الشرط المنهجي الذي تشترطه الممارسة التأويلية، هو الاحتكام إلى أسانيد ومستويات لسانية متعددة فالنص مبني على التعدد، ينضاف إلى ذلك، طبيعة تكوينه اللساني المعقّد، هذا كله يجعل النصّ محيلاً إلى مستويات متعددة وذلك «... لاشتراك العلوم اللغوية واشتباكها وتراميها إلى الغاية الجامعة لمعانيها»[207].

وتقدّم اللغةُ علاقة هي غيابيةٌ؛ فاللغة تستدعي صورة الشيء الغائب لتكسبه حضوراً. ولقد يعني هذا أنَّ اللغة، عبر نظامها، تقوم على استحضار الغائب والكلام عنه لا على استحضار الحاضر والكلام عنه. كما يعني أنها تملك القدرة على تشكيل هذا الغائب وإعادة تشكيله لإعطائه «صورةً سمعيةً ومفهومية ذهنياً»[208].

إنَّ قدرة النص الإحالية من شأنها إكساب النص انسجاماً دلالياً يهيئ ترابطاً بين العناصر اللسانية الماثلة والعناصر الغائبة[209]. وينبغي على هذا الانسجام، أن يحتكم في مراحله كلها إلى القصد، فإذا كانت الغاية من الكلام التواصل والتخاطب وإشاعة التفاهم، فإنَّ على الممارسة التأويلية الاهتداء بهذا الهدي من أجل تأمين انتظام في الدلالة للوصول إلى القصد. إنَّ المرسلة الكلامية ونسيج الألفاظ هما منطلق المؤول، ومن ثم، فلا يمكن لأي تأويل أن يتناقض أو يتعارض مع الكلام. فالتركيب هو سند المؤول الذي يجب أن تمر به الدلالات، ولهذا فقد اعتنى العرب بالألفاظ، «فإنها لمّا كانت عنوان معانيها، وطريقاً إلى إظهار أغراضها، ومراميها، أصلحوها ورتبّوها، وبالغوا في تحبيرها وتحسينها، ليكون ذلك أوقع لها في السمع وأذهب بها في الدلالة على القصد...»[210].

ولذلك، فإنَّ على التأويل النفاذ إلى النص من بنيته التركيبية. ومن ذلك تأويل الشريف الرضي المعتزلي[211] لقوله تعالى: «يا أبت إني رأيت أحد

عشر كوكباً، والشمس والقمر رأيتهم لي ساجدين». «آية 4 سورة يوسف».

إذْ يقول: «وهذه استعارةٌ، لأنَّ الكوكب والشمس والقمر مما لا يعقل فكان الوجه أن يقال ساجدة. ولكنّها لما أطلق عليها فعل من يعقل، جاز أن توصف بصفة من يعقل، لأن السجود من فعل العقلاء. وهذا كقوله سبحانه: «يا أيها النّملُ ادخلوا مساكنكم، لا يحطمنّكم» فلما كانت النمل في هذا القول مأمورة أمر من يَعْقِل جرى الخطابُ عليها جريه على من يعقل»[212].

يتكئ الشريف الرضي في تأويله لبنية الحال على قانون الإحالة، و« الإحالة في النحو الوظيفي فعلٌ تداولي لأنها ترتبط بموقف تواصلي معيّن أي لأنها ترتبط، بعبارة أدق، بمخزون المخاطب كما يتصوّره المتكلم أثناء التخاطب»[213].

ويتّسم هذا الافتراض، القائل بأنَّ المعنى متعلّق بالمتكلم وبأنَّ الكلام يمثل معطىً واحداً، يتسّم بالجمود، لأنَّ الكلام بناءٌ مُشرع على اللغة بمعنى أنَّ المؤول قد يستخرج قصد المتكلم من الكلام والإشارات المحايثة لفعل الكلام. كما أنّ الكلام يتضمّن بالإضافة إلى القصد دلالات أخرى لا يمكن إهدارها وإبعادها، فإذا اعتبرنا القصد غايةً يسعى المؤول إلى بلوغها، فإنَّ الدلالات المجاورة له تظل على قدر من الفائدة والدلالة. لذلك، فإنَّ أبا الحسين البصري المعتزلي يقرر أنَّ التأويل هو البحث في نظام دلالات الخطاب لإدراك المراد. كما يرى أن النص قد يتضّمن أكثر من دلالة وفق قدرة المستدلّ ودقّة نظره وإمعانه في النظر. فالتأويل في هذا المستوى هو الفهم والإدراك[214].

ويدافع أبو الحسين عن مبدأ التعدد فيقول: «لأنَّ التابعين ومن بعدهم قد أحدثوا تأويلات لم يكن ذكرها السلف، ولم ينكر عليهم، ولأنه ليس في إحداث تأويل آخر مخالفةٌ لإجماعهم، لأنهم لم ينصّوا على إبطاله... لأنه

لا يمتنع أن يكون الله تعالى قد أراد التأويلين، وأراد أن يُفهم بالخطاب شيئاً ما: إما هذا، وإما هذا وإما كلاهما. وكل ذلك مخيّر فيه. فإذا فهمت الأمة أحدهما، فقد خرجت عما كُلِّفته. لأنهم كُلّفوا فهم كلا التأويلين بشرط أن يطلبوه»[215].

إنَّ كلَّ ما تسمح به الدلالة اللسانية، يدخل في رقعة التأويل؛ لأنَّ التأويل بحث في الدلالة المتعددة والمتشابهة والمختلفة. إنَّ دفاع المعتزلة عن الاحتمال والتعدد يعدُّ إدراكاً لحركة النص. ومن ثم، فإنَّ هذا الدفاع هو تدعيمٌ للتأويل وإضفاؤه تسويغاً ورصانة. فالقول بالتعدد والاحتمال لا يعتبر تهافتاً إذا ما قيس بتعدد الأدلة التي تقوم على مركز دلالي وحيد ينظم عملية التأويل، وهو العقل. يقول الشريف المرتضى المعتزلي: «... وعلى المتأوّل ان يورد كلَّ ما يحتمله الكلام مما لا تدفعه حُجَّةٌ، وإن ترتّب بعضه على بعض في القوة والوضوح»[216]. فالتأويل، عند المعتزلة، يقترن بتعدد الوجوه والدلالات التي يتم استنباطها من النص. يقول محمد أبو الفضل إبراهيم، موصّفاً منهجية الشريف المرتضى: «اختار «الشريف المرتضى» بعض آي القرآن الكريم؛ مما يغمُّ تأويله على الخاصة، بله العامة ويدور حولها السؤال، ويثار الاستشكال، وعالج تأويلها وتوجيهها على طريقة أصحابه من المعتزلة... وحاول جهده أن يوفّق بين تأويل الآيات المتشابهة، وما دار على ألسنة العرب من نصوص الشعر واللغة ؛ وفي هذا أبدى تفوقّاً عجيباً، وأبان عن ذهنٍ وقّاد، وذكاء متلهّب، وبصر نافذ، وأعانه فيما فسّر وأوّل ووجّه وفرة محفوظه من الشعر واللغة ومأثور الكلام. وكان الطابع الذي يغلب عليه عرض الوجوه المختلفة، والآراء المحتملة، مجوّزاً في ذلك إمكان الأخذ بالآراء جميعاً»[217].

ولمّا كان التأويل معتمداً على الرصيد الدلالي الذي يتحقق عبر النظر،

فـإنَّ أسرار النص لا يمكن بلوغها ﴿ مرحلة واحـدة. لقد عرف فقهاء اللسان العربي أنَّ ضرورة فهم كلام العرب وغريبه آليةٌ لسانية تُمكّن من معرفة وجوه النص المختلفة ودلالاته المحايثة. لأن فهم خصائص الأبنية الكلامية سيعين على فهم النص القرآني[218].

ويعلل ابن جني المعتزلي سببَ الاستنجاد بالمستويات الدلالية الغائبة، واستحضار نصوص أخرى، بقانون اللغة الذي يتيح القياس والإلحـاق، يقول ابن جنـي: «وسبب هذه الحمول والإضافات والإلحاقات كثرة هذه اللغة وسعتها وغلبة حاجة أهلها إلى التصّرف فيها، والتّركّح ﴿ أثنائها، لما يلابسونه ويُكثرون استعماله من الكلام المنثور، والشعر الموزون، والخطب والسُّجوع، ولقوة إحساسهم ﴿ كل شيءٍ شيئاً، وتخيّلهم ما لا يكاد يشعر به من لم يألف مذاهبهم»[219].

وتسمح الممارسة التأويلية المعتمدة على سبر البنية الدلالية، بدوران الفعالية التأويلية حول مركز معرفي يهيئ لهذه الممارسة اتساقاً وانسجاماً موضوعيين، لأنَّ هدف التأويل فهمُ النص والتحققُ من طاقته الدلالية على اعتبار أنَّ الفهم تتويجٌ للتواصل اللساني. «إنَّ الأفعال المعرفية تظلّ ناقصة إذا لم يكن هدفها الفهم. فالفهم هو الفعل الأساسي الذي يحقق الأفعال المعرفية».[220]

والتأويل الدلالي هو عود إلى مقررات الإسناد المنطقية، حيث تقوم الممارسة التأويلية بإخراج القيم الغامضة والمختلفة من حالة التنافر واللامعنى والغموض، إلى قيم مدركة ومعروفة، يقول أبو هلال العسكري: «والفهمُ يأنسُ من الكلام بالمعروف، ويسكن إلى المألوف، ويُصغي إلى الصواب، ويهرُب من المحال، وينقبض عن الوخم، ويتأخّر عن الجافي الغليظ، ولا يقبل الكلام المضطرب إلا الفهمُ المضطرب، والرويّة الفاسدة»[221].

ويقوم فهمُ النص وإدراكه على الوعي بقيم الاختلاف والتناقض التي يتأسس عليها، لذلك ففهم النص يختلف عن الإيمان به، «فالإيمان اقتناع ثم اعتقادٌ وهو أسما نوع من أفعال الإنسان الشعورية التي لا يخالطها أي[222] شبكة رمزية، حيث إن الإيمان هو فعل صاف لا تتخلله الرموز. أما الفهم فهو فعل لغوي رمزوي لا يتم إلا بالتحويل، أيٍ بالخروج على النص وعلى حرفيته. فهو يهدف إلى التحويل نحو رموز أخرى وإلى صور رمزية أقل تعقيداً، أو هو عملية تفكيك وتحويل لما هو متشابك وما هو مركب»[223].

إِن آلية الفهم التي تقوم باستجلاء بنية النص، تعمل على إعادة تنظيم وحدات النص، باعتبار المحاور الدلالية الكبرى، من أجل الظفر بالمعنى ومُتاحاته «.. أن الفهم هو العلم بمعاني الكلام عند سماعه خاصة» [224]

ويقوم الفهم على تحويل العناصر اللسانية الماثلة إلى عناصر لسانية هي في طور التشكل الدلالي الضمني. «إنَّ فهم عبارة ما هو وضع العبارة في شبكة رمزية أو تحويل العبارة إلى عبارات أخرى معادلة لها في المعنى أو وضعها في التعادل مع عبارة أخرى»[225].

وعملية الفهم هي كلام إضافي للنص؛ بمعنى أنَّ النص ليس كلاماً كاملاً، إنّما هو كلام يعتريه النقص. وإنَّ الجهود اللسانية التي يقوم بها المخاطب للتغلّب على حدّة الجفاء الدلالي تؤيد احتياج النص لعناصر غائبة بالفعل. إنَّ النص، في هذا الحد، مفتقرٌ إلى تتميمات يقع عاتقُ بنائها على فهم المخاطب[226].

بيد أنّ على هذه التتميمات والجهود الانطلاق من بنية النص التي تشكل، في نهاية الأمر، فضاءً شاسعاً ينبغي تفحّص محاوره الدلالية المركزية. وبعبارة أخرى، فإن النظر في الوجوه التي قد تنصرف إليها بنية النص الدلالية، سيثمر عن كشف احتمالات النص. لكن ما السبيل إلى

معرفة المراد بحقيقة النص، وبخاصة إنْ سمح باحتمالات متعددة؟ وما هي المنطقة التي يجب أن تقف عندها الإحالة النصية؟

يرى القاضي عبد الجبّار بأنَّ تعيين بنية القصد والمراد أمرٌ مرتهنٌ بدلالة الخطاب الظاهرة ومقتضياتها، فإذا تم افتراض خطاب يتيح الحقيقة والمجاز، فعلى المتأوّل النظرُ في دلالات الحقيقة، فإذا عرف أنها ليست مقصودة خرجت من دائرة البحث الدلالي، ومن ثم تتحقق الدلالات المجازية، «... لأنَّ انتفاء الحقيقة يخصص الخطاب للمجاز إذا لم يكن له إلاّ وجه واحد، فإنْ تكن له وجوه وكان لها مراتب فلا بد من إقامة الدلالة على أنَّ المرتبة الأولى غير مرادة، ليعلم أنَّ المراد المرتبة الثانية، وكذلك القول في المرتبة الثالثة... وإنما وجب ذلك، لأنَّ انتفاء الحقيقة لو لم يقتض حمل الخطاب على المجاز الذي لم يُستعمل الخطابُ إلا فيه، لأدّى إلى أنْ يكون تعالى مخاطباً بلغة العرب وهو غير مريد لما وضع له ذلك في لسانها وذلك لا يجوز» (227).

والثابت من القول، أنَّ الكلام إذا طرح معاني متعددة فلأنه يسمح بالدخول إلى تواشجات دلالية تمتد في بنيته ولا تنتهي بمنظومة المحلل المعرفية. بيد أنَّ حصر هذه الامتدادات والتواشجات يكون بالإصغاء إلى السياقات التي تكتنف الفعل الكلامي، وبالبحث عن «المعنى النواة». إنَّ خيارات البنية الدلالية ليست مطلقة، ولا تمارس دوراً تشتيتياً في تحديد المعنى، كما أنَّ الأمر لا يتعلّق بما يطرحه النص من احتمالات، «... وإنما يتعلّق الأمر بمفهوم نواة يُكيَّف في الخطاب الذي يظهر فيه» (228).

والغموض المتعلّق بالدلالة لا يرجع إلى العلاقة الإشارية بين الاسم ومسماه فحسب، «... بل إن مصدره هو انشقاقُ الدال نفسه وسماحُه بأكثر من مدلول في وقت واحد» (229). فالدلالة تسمح بعدة علاقات، ومناط

تحديد العلاقات المخاطب أو القارئ. و«... بما أن كلَّ دليل لساني ينقل لذهن القارئ شيئاً أكثر من ذاته، فينبغي له أنْ يُربَط في وحدة واحدة مع جميع سياقاته المرجعية. ويتم الحصول على وحدة النواة الفكرية الإدراكية عن طريق أفعال إدراك القارئ: إنه يميّز الروابط بين الدلائل اللسانية، وهكذا يجعل المرجعيات التي لا تظهر بوضوح في تلك الدلائل ملموسة»[230].

وتنطوي الدلالة على مكوّنات خلافية، تتجلى في قدرتها على إعادة تشكيل نفسها إثر كل عملية تحليل، الأمر الذي يعني أنَّ بنية الدلالة متحوّلة بكيفية أبدية، وأن ما يجعل هذه البنية ثابتةً ومؤدية لمعنىً ما هو الفهم والقيم الضمنية التي تتضمّنها.

لقد أوضح القاضي عبد الجبار الفرق بين نمطين من أنماط الخطاب، فقال: إنّ الخطاب الذي «... يدل بظاهره قد يكون دالاً على ما يتناوله، وقد يدل على ما يكون غير مُتناوَل له، لكنّه باللغة أو التعارف يصير كالمتناول له، ولذلك لم نفصّل بين ما يدل بصريحه، وبين ما يدل بفحواه، نحو قوله تعالى: » ولا تقل لهما أفٍّ «، لأنه يدل على المنع من إيصال الضرر والأذى إليهما، كما يدلُّ التصريح، بل ربما كانت دلالته في ذلك أقوى فإنْ كان في الخطاب ما يدل لأمر يرجع إلى حال المخاطب على أمر يصير بمنزلة الموضوع لذلك إذا كان الخطابُ صادراً من ذلك المخاطب...» [231].

إنَّ التأويل الذي يعتمد على قانون الإحالة يقوم باستحضار النصوص الغائبة التي تقوم بوظيفة استجلاء الدلالات الغامضة. أي أن المؤول عندما يقف على مستوى لساني غامض، فإنه يقوم بزحزحة هذا المستوى وتحويله، ومن ثمّ فإنه يعمل على إخراج الدلالة الغامضة من حالة التمنّع إلى حالة التجلّي والتبدّي. «إنَّ هذا التحويل هو الذي يُظهر المعنى الكامن وهو يمثّل فهم هذا المعنى. وما دام المعنى هو تحقيق منطقي فلا يُعقل أنْ يكون فعل

الفهم من طبيعة مغايرة. أي لا يعقل أنْ يكون فعل الفهم نشاطاً... لا عقلانياً» [232].

فإذا انسجم فعل التحويل مع النص، فإنَّ هذه الدلالات المتولّدة ستكون وجها عميقاً للغموض، هي الوجه الواضح والبائن، والذي ينجلي عندما يلوذ المؤول بنصوص أخرى يقيس عليها ويتكئ. إنَّ هذه الآلية الإجرائية شرطٌ منطقي حتى يُتوصّل إلى فهم وإدراك ينتميان إلى عقل النص.

ويمكن الاستئناس بمقاربة ابن جّني قول الشاعر: [233]

ولمّا قضينا من منىً كلَّ حاجة

ومسَّح بالأركان مَن هو ماسحُ

أخذنا بأطراف الأحاديث بيننا

وسالت بأعناق المطي الأباطحُ

فابن جني يعيب على من رأى في هذين البيتين بساطة في المعنى وعدم اتساق في الدلالة، بل يرى أنهما ينطويان على عمق في المعنى، فيقول: «هذا الموضعُ قد سبق إلى التعلّق به من لم يُنعم النظر فيه، ولا أرى ما رآه القوم منه، وإنما ذلك لجفاء طبّع الناظر، وخفاء غرض الناطق.وذلك أنّ في قوله «كل حاجة» ما يفيد منه أهل النسيب والرّقة، وذوو الأهواء والمِقة ما لا يفيده غيرهمً، ولا يشاركهم فيه من ليس منهم، ألا ترى أنَّ من حوائج «منىً» أشياء كثيرةً غير ما الظاهر عليه، والمعتاد فيه سواها، لأنَّ منها التلاقي ومنها التشاكي، ومنها التخلّي، إلى غير ذلك مما هو تالٍ له، ومعقود الكون به» [234].

إنَّ مستوى الجملة، بما هو مستوىً إسنادي، يكتفي بعلاقة الأركان، أما مستوى الدلالة، فقد يمتد ليشمل دلالات تقع خارج مستوى التركيب بالفعل، وداخله بالقوة.

يعرّج ابن جني، في تأويله لهذين البيتين، على أبيات[235] أخرى تشارك البيتين السابقين موضوعياً ودلالياً، بمعنى آخر، يستنجد ابن جني بالحقل الدلالي الذي ينتمي إليه هذان البيتان، وهذا يعني، ضمناً، أنه من أجل تقرير دلالة مبهمة ينبغي إدراك الرقعة الدلالية التي تتموقع فيها الدلالة. يبدأ ابن جني بتوصيف المركز الدلالي، فهو مركز ينتمي إلى بنية العشق وأحاديث العشاق التي تكون خافتة ووجيزة ذات صفات إشارية، يقول ابن جني: «وذلك أنه لو قال: أخذنا في أحاديثنا، ونحو ذلك لكان فيه معنىً يُكبره أهل النسيب، وتعنو له مَيّعة الماضي الصليب»[236].

إنَّ استعانة ابن جني بمواقع دلالية مجاورة، أتاحت له دراسة المعنى بوصفه بناءً ممتداً خارج بنية الجملة، ولذلك، فإنَّ على المؤول استدعاءَ هذه المقدّرات اللسانية ثم تقرير المستوى الدلالي الذي تستبطنه البنية الماثلة. فإذا كان حديث الحبيبة، في أشعار العشاق، عسلاً وغيثاً وجنوناً وسحراً، فإنَّ العاشق جائعٌ وميّت ومجنون ومقتول [237].

ثم يعود ابن جني لتقرير البنية الدلالية فيقول: «فإذا كان قدّرُ الحديث – مُرسلاً– عندهم «الشعراء العشاق» هذا، على ما ترى فكيف به إذا قيّده بقوله «بأطراف الأحاديث». وذلك أنَّ في قوله «أطراف الأحاديث» وحياً خفياً ورمزاً حُلواً، ألا ترى أنه يريد بأطرافها ما يتعاطاه المحبُّون، ويتفاوضه ذوو الصبابة المتيَّمون، من التعريض والتلويح والإيماء دون التصريح، وذلك أحلى وأدمث، وأغزل وأنسب، من أن يكون مشافهةً وكشفاً، ومصارحةً وجهراً، وإذا كان كذلك فمعنى هذين البيتين أعلى عندهم، وأشدُّ تقدُّماً في نفوسهم، من لفظهما وإنْ عذُب موقعه، وأنِق له مستمعه» [238].

يتضح من ذلك، أنَّ البنية الدلالية تمثِل شبكة المعنى، وأنه لكي تُنجز هذه البنية وجب النظر في المركز الدلالي الذي تشي به البنية، «فافتراض

المعنى النواة وقواعد الحشو التأويلية يمثّلان أملاً للتقدّم في فهم عمليات رفع الالتباس» [239].

لقد وظّف ابن جني هذه الآلية، آلية الإحالة والتواشج، في دراسته شعر المتنبي إذ يقول مسوّغاً استشهاده بنصوص غائبة لتوضيح النصوص الحاضرة وتدعيم معناها: «... وإنْ اتصل البيت ذو المعنى والجاري مجرى ذي المعنى ببيت آخر غيرهما إلاّ انه لا يصح الغرض فيهما إلاّ بذكره ولا يحْسُن اقتطاعهما من دونه ضممتُه إليهما ليكون أنطقَ بمعناهما وأدلَّ على البُغية فيهما...» [240].

المبحث الثالث

أجناس المعنى: المقاصد الغائبة والدلالات الحاضرة

ينطوي الكلام على بنية دلالية متداخلة، والسبب الذي يسمح بالتداخل هو أنَّ البنية حمّالة لمستويات عديدة، وتتصف هذه البنية بالقدرة على إحداث تحويلات وحركة مستمرة، وفي الوقت ذاته فإن لهذه التحويلات ولهذه الحركة قوانين ضابطة تنتمي إلى البنية ذاتها، وهذا يعني «... أنّ التحويلات الملازمة لبنية معينة لا تؤدي إلى خارج حدودها ولكنها لا تولّد إلا عناصر تنتمي دائماً إلى البنية وتحافظ على قوانينها» (241).

لقد شغلت مسألة المعنى جلَّ المباحث اللسانية، فأصبح البحث في ماهية المعنى والحيز الذي يتمركز فيه، هدفاً توجهت إليه الفتوحات اللسانية التي تُعنى بالجوانب الوظيفية وبفعل الكلام باعتباره، فعلاً تواصلياً يتضمّن محمولاً دلالياً.

وحتى نتجنّب التداخل في مسائل هذه المقاربة لابدّ من اعتماد مخطط إجرائي نحتذيه في تبيان هذه المسائل، لما يؤديه من وظائف تنظيمية.

ورد في موسوعة لالاند الفلسفية، أنَّ المقصد «Intention» يتضمّن ثلاثة خيارات، «... إما فكرة الفعل التي نفكّر بواسطتها بشيءٍ ما، وإمّا فكرة ملكتنا لمعرفته، وإما فكرة تعيينات هذا الموضوع الفكري، باعتبارها سمات منطقية»(242).

ويتم تحديد القصد الذي تتضمنه فكرة الفعل التي نفكر بواسطتها بشي ما عن طريق الكشف عن نظام الفهم الذي يتحكم بالتفكير في موضوع ما، وعما يعنيه هذا الموضوع في ذهن المفكّر. وأما فكرة الملكة فتلك المتعلقة بالتكهّن والاعتماد على الآليات التي تشكل هذا التكهّن. وأما الفكرة الأخيرة فتتضمن بحث مقصدها من خلال معرفة الخصائص المنطقية والطبيعية التي تطرحها الفكرة واعتبار ما هو خارجٌ عن هذه الخصائص عناصر غير دالة.

وتفترض العملية التواصلية القصدية «... طرفين إنسانيين: مرسلاً ومتلقّياً، بيد أنّ المقاصد أنواع: أولي يتجلى في المعتقدات والرغبات التي تكون لدى المتكلّم. وثانوي يكون فيما يعرفه المتلقي من مقاصد المتكلم. وثلاثي ينعكس في هدف المتكلم. الذي يريد أن يجعل المتلقي يعترف بأنه يريد منه جواباً ملائماً»[243].

إنَّ بنية القصد تنتشر في ثلاثة مراكز هي: المتكلم، والكلام، والمخاطب، بمعنى أنه يمكن الحديث عن ثلاثة مقاصد تشكل بنية القصد دون السماح لأي مركز منها أنْ يشكل غايةً لسانية ومطلقاً معرفياً.

فعلى الرغم من كون الكلام نسيجاً دلالياً يكشف عن قصد المؤلف وغايته، إلاّ أنه يُبرز وجوداً موضوعياً للغة، «... وللغة وجودها الموضوعي المتميّز عن فكرة المؤلف الذاتي، وهذا الوجود الموضوعي هو الذي يجعل عملية الفهم ممكنة ولكنّ المؤلف - من جانب آخر - يعدّل من معطيات اللغة تعديلاً ما. إنه لا يغيّر اللغة بكاملها وإلا صار الفهمُ مستحيلاً، إنه — فحسب - يعدّل بعض معطياتها التعبيرية، ويحتفظ ببعض معطياتها التي يكررها وينقلها، وهذا ما يجعل عملية الفهم ممكنة...»[244].

بيد أنّ العلاقة بين مقصد المؤلف «أو المتكلم» ومقصد النص «أو الكلام»، تتضمن تناقضاً جوهرياً، إذ لمّا كانت مقاصد المؤلف مندرجة في «عملية التلقي المباشر»[245]، بمعنى أنَّ انكشافها مرتهنٌ بإدراك المخاطب، فإنَّ الأمر يكاد يكون مختلفاً في مقاصد النص، إذ «... لا تدرك مقاصد النص إلا بالقراءة التحليلية، هذه القراءة التي تعير الانتباه إلى المواضعات الفنية التي صيغ لها النص»[246].

أما المعنى أو (المغزى) (Meaning)، فهو «... فكرة أو نية المتكلّم، حالةٌ فكرية يريد إبلاغها...»[247].

يعني هذا، أنّ المتكلم «أو المؤلف»، هو الذي يمتلك مقاليد المعنى وسلطته وما على المخاطب إلا البحث في الكلام، عن المعنى الذي أراده المتكلم [248].

إلاّ أن القضية الشائكة، في درس المعنى وتحديد القصد، كائنة في تلك الوحدات المعنوية التي تنطوي عليها الدلالة، وبمعنى آخر، فإنّ هناك قيماً معنوية لا تعدُّ قصداً وقد تتيح معنىً آخر مخالفاً لبنية القصد، بوصفها مراد المتكلم، إنَّ المجال الذي يسعى المؤول إلى تحديده هو بنية القصد وإدراك العلاقات التي تسمح بها الدلالات المجاورة لها، فالقصد ليس معطىً واضحا وكاملا إنما هو مشتبكٌ بغيره من العناصر اشتباكاً دلالياً، وفي الوقت نفسه لا يمكن تقويض أيّ من العناصر، لأنها، بمجموعها واختلافها، تشكل بنية القصد.

إنَّ محللِّ الخطاب اللساني سيسعى، لتحديد بنية القصد، إلى البحث عنً العناصر الدلالية باعتبارها امتداداً بنيوياً للقصد. وسيكون الرائدُ في هذا البحث، الكشف عن المتضمَّنات المعنوية لتلك العناصر، والنظر في القيم التي تكتنفها. إنَّ هذه الآلية الإجرائية يطرحها النصُّ، «... لأنَّ النصّ من حيث هو بنيةٌ يستدعي ما يرصد عناصره القارة ويدرس فاعليته الدلالية وروابطها. كما أنَّ النصَّ يطرح استعمالات ذات مقاصد خارج الوضع الأصلي مما يجعل الأغراض تتفاوت على أوجه لا تتناهى لتعلّقها بالسياق والمقام» [249].

إنَّ الاشتغال اللساني سيكون المجلّي والموضح لمجمل العلاقات التي ينطوي عليها النص. وهذا يعني أنَّ القصد ليس الهدف الوحيد للمؤول، لكنْ دراسة نظم الدلالة وعلاقتها بالمعنى، إذ إن «... المعنى ثابت غير متغير لأنَّ مقاصد المؤلّف التي صدر عنها المعنى معطاةٌ بكيفية نهائية. أما المتغيّر فهو الدلالة التي يمنحها كلُّ مؤول للنص بحسب مقاصده ومقصديته.

وبهذا الثبات الذي يضمن الاستمرارية والاشتراك والتغيّر الذي يراعي مختلف السياقات يُمكن التحدّث عن صحة التأويل The vaIidity of interpretation، فالمعنى هو موضوع الفهم والتأويل والدلالة هي موضوع الحكم والنقد»[250].

وعلى هذا التأسيس يمكن المضي في دراسة هذه المسألة كما جاءت في متون المعتزلة والمدونات اللسانية العربية.

يرى ابن جني أن «... أصل» ق ص د «ومواقعها في كلام العرب الاعتزام والتوجّه والنّهود والنهوض نحو الشيء، على اعتدال كان ذلك أو جَور، هذا أصله في الحقيقة وإنْ كان قد يخصّ بعض المواضيع بقصد الاستقامة دون الميل، ألا ترى أنّك تقصد الجور تارةً كما تقصد العدل أخرى؟ فالاعتزام والتوجّه شاملٌ لهما جميعاً» [251].

تتعلق الدلالة بالقصد وغيره من العناصر، لقد حدَّ أبو هلال العسكري الدلالة بأنها «... ما يمكن أنْ يُستدلَّ به قصدَ فاعلُه ذلك أو لم يقْصدْ...»[252].

فالقصد، في هذا المستوى فعل يتضمّن مسؤولية وإرادة كاملة، كما أنَّ الفعل الذي لا يتضمّنِ إرادةٍ يمكن الاستدلال به. وبذلك، يكون المعنى الذي يمكن اعتباره مركزاً دلالياً؛ هو الناجم عن إرادة المتكلم وقصده المطلق. أما المعاني الأخرى، التي تطرحها بنيةُ الكلام وفهمُ المخاطب، فهي معانٍ هامشية أو عرضية، وبموجب ذلك، فإنّ المعنى يجب أن يكون «... قصداً فإذا لم يكن مقصوداً فلا يُسمى الحدث فيه معنى لأنهم[253] لا يطلقون المعنى على شيء إلاّ إذا كان مقصوداً وأما إذا فُهم الشيء على سبيل التبعية فيسمّى معنىً بالعرض لا بالذات»[254].

إنَّ تموقع المعنى في عدة فضاءات[255] يجعل من دراسته وتعيينه سؤلاً

عصياً. لأنَّ هذا التصوّر يعني أنّ المعنى بنيةٌ يفرضها المتكلم، ويعني إعدام الوظائف التواصلية. وهذا الافتراض أصبح مضطرباً لأنَّ المعنى، في الكشوفات اللسانية المعاصرة، هو «... العلاقة الموجودة بين وضع المتكلم وردِّ فعل المستمع»[(256)].

إنَّ السبيل إلى إدراك القصد، كما قرر المعتزلة، اعتمادُ الجهاز البياني بُغيةً الكشف عن المعنى، فلما كان «البيان: إظهارَ المعنى للنفس كإظهار الرؤية للشخص» [(257)] فإن «المعنى: مقصدٌ يقع البيان عنه باللفظ»[(258)] وهذا يعني أنَّ القصد لا يوجد مستقلاً عن التركيب والبنية الكلية، إنمّا هو منجدلٌ ومنعقدٌ عليها. فالألفاظ والأبنية دالة على القصد ومُبينةٌ للمعنى.

لقد رأى بعض الدارسين أنَّ قصد المتكلم مرتبطٌ بمعرفة ظروف النص الموضوعية ووضعية المتكلم ومكانته ووضعية المخاطبين. ففهمُ الخلفيات المعرفية والظروف التي شكّلت النص «أو الكلام» مفاتيح هامةٌ لإدراك المعاني التي يكتنفها النص، وإنّ هذه العناصر المساعدة ستكون موجّها هاماً للتحليل اللساني في مراحله المتقدّمة، مراحل التحقق من الدلالات التداولية، تلك التي ترتبط بسياقات خارجية وتنتمي إلى أبعاد مادية [(259)].

كما يرى بعض الدارسين أنَّ غياب المتكلم «أو المؤلف» يجعلٍ من اعتماد قصد للكلامِ مسألةً افتراضية[(260)]، وبالرغم من ذلك، يشغل المتكلم وإرادته مكاناً هاماً في «علم التركيب الوظيفي» [(261)] إذ لا يوجد للكلام معنى إذا تم إغفال المتكلم [(262)].

لقد أسس المعتزلة تصورهم للقصد على الأصول العقائدية، فقد كان تقرير القصد مرتكزاً على ثنائية المحكم والمتشابه، ومن ثمَّ فإنَّ أي تأويل عليه أنْ يراعي هذه الثنائية. إن فهم القصد ودلالة النص، عند المعتزلة، يستندان إلى معرفة صفات أفعال اللّه و«ما يجوز عليه منها وما لا يجوز،

وهـذه المعرفة عندهم معرفة عقلية سابقةٌ -في الترتيب- على المعرفة الشرعية. وهكذا ينتهي المعتزلة في قضية الدلالة اللغوية إلى اعتبارها تابعةً للدلالة العقلية ومترتبة عليها» [263].

لقد أنشأ المعتزلة ثوابت نقديةً في مجال التفسير والتأويل، إذ خرجوا من الظروف المحيطة بأسباب نزول النص، فقد اعتبروا هذه الظروف عللاً عرضيةً غير فاعلة في بلورة دلالة النص ذاته [264].

ويرى المعتزلةُ أنّ الكلام مرتبط بإرادة المتكلم، أي أنَّ المتكلم «هو فاعل الكلام» [265]، «والذي يدلّ على صحة ذلك، هو أنّ أهل اللغة لما اعتقدوا تعلَّق الكلام بفاعله سمّوه متكلّماً، ومتى لم يعتقدوا ذلك فيه لم يسمّوه به»[266].

إنَّ إجابة حاسمة حول السؤال الذي مفاده، هل تشكّل الأصول الخمسة أسساً ينبغي على المقاصد أنْ تنبني عليها؟ أم أنّ المقاصد هي الأسس التي استخلص منها المعتزلةُ أصولهم الخمسة بناءً على فهمهم للنص القرآني؟ ستكون محفوفةً بالحذر ولن تفلح إذْ ترتبط بعدة مسائل وتقترن بتصور المعتزلة للعقل، فقد استعان المعتزلة، على تحديد المقاصد، بالعقل «... فالعقل يُحدد قصد الله ويعرفه وهو بذلك لا يقلّ دلالة عن القرينة اللفظية إنْ لم يزد عليها» [267]. كما أنَّ تضمّن النص القرآني آيات محكمات وأخر متشابهات، جعل المعتزلة يقررون أصولاً محكمةً وأخرى متشابهة تُحمل عليها [268].

يقررُ المعتزلة أنّ معرفة حال الفاعل واجبةٌ قبل معرفة صحة فعله ووجه دلالته. أي أنَّ أية معرفة بفعل الكلام يجب أنْ تكون مسبوقةً بمعرفة فاعل الكلام. يقول القاضي عبد الجبار: «اعلم أنَّ كلّ فعل لا تُعلمُ صحته ولا وجه دلالته إلاّ بعد أن يُعرف حالُ فاعله...»[269] إنَّ هذاً المنطلق المعرفي سيغدو آلية يتم بموجبها الكشف عن الوجوه التي تستبطنها دلالات الفعل، ومن

ثمّ فإنّ كلَّ المحاولات التي تغيّب هذا المنطلق، لن تنجح في معرفة الكلام ودلالاته.

لذلك فإنَّ معرفة الله تتحصل عقلاً، وهي معرفةٌ قوامها الاستدلال. إلاّ أنّ القاضي عبد الجبار يُجيب عن سؤال هو في حيّز الافتراض مفاده، إنْ كانت معرفة الله واجبة عقلاً لا نصا، فهل يمكن اعتبارُ الأخبار التي تضمنها النصّ القرآني والدالّة على «... الله عز وجل وعلى حكمته، عبثاً لا فائدة فيها... »[270] ؟ فيقول: «... إنه عز وجل إنما خاطب بذلك ليبعث السائل على النظر والاستدلال بما ركّب في العقول من الأدلة»[271].

أما ما يتعلق بفعل الكلام نفسه، فإنَّ المعتزلة يقررون اشتراط معرفة الفاعل للفعل وأثره ودلالاته وفوائده وما يعنيه في مواضعة الجماعة فالمتكلم باللغة «... إنمّا يجب أن يكون عالماً بها ثم يقصد ما علم من الفائدة التي وضعوا العبارة التي تفيده إذا تكلّم بها...»[272].

ويكشف هذا المقرر عن سلسلة منتظمة ينبغي على المتكلم أن يعيها ليحقق القصد وهي العلمُ بوجوه اللغة، ثم إدراك فوائد الكلام، وما يؤديه من معان ودلالات. فالإدراك هو مفتاح القصد، فمتى كان المتكلم جاهلاً بالمعاني التي ينطوي عليها كلامه، وغير عارف بمواقعها ومحمولاتها الدلالية فإن الكلام يكون غير دالٍ لأنَّ القصد منعدم فيه.

وتتأكد محورية القصد، من خلال العلاقة التي تربط بين الاسم والمسمى، إذ إنّ القصد هو المسوّغ المنطقي لهذه الرابطة، يقول القاضي عبد الجبار: «اعلم أنّ الاسم إنما يصير اسماً للمسمى بالقصد، ولولا ذلك لم يكن بأن يكون اسماً له أولى من غيره. وهذا معلوم من حال من يريد أنْ يسمّي الشيء باسم، لأنه إنما يجعله اسماً له بضربٍ من القصد. يبين ذلك أنَّ حقيقة الحروف لا تتعلّق بالمسمّى لشيءٍ يرجع إليه كتعلّق العلم والقدرة

بما يتعلّقان به، فلا بدَّ من أمر آخر يُوجب تعلّقه بالمسمّى، وليس هناك ما يوجب فيه سوى القصد والإرادة»[273].

إنَّ القصد، عند المعتزلة، محورٌ دلالي مرتكزٌ على المواضعة، ومن ثم فَإنَّ القصد لا يحصل إلاّ إذا كان محتكماً إلى مواضعة ما و «... معنى ذلك أن المواضعة والقصد جانبي الدلالة اللغوية- غير منفصلين...»[274]. بيد أنّ القصد يقود إلى جملة مقررات، بمعنى، أنه متعدد ومتشاكل لارتباطه بعدة عناصر كالاعتقاد والإرادة، وهذه العناصر هي التي تحقق الانزياح عن العلاقة الأصلية المفترضة [275].

كما أن للقصد مشارب متعددة ومستويات مختلفة [276] وبموجب هذا التعدد والاختلاف يحصل الكشف عن المقصد؛ باللجوء إلى ما يقترن بالكلام من الإشارات، يقول أبو الحسين البصري: «إنما يضطر السامع إلى قصد المتكلم لما يقترن بكلامه من الإشارات»[277].

إنَّ القصد في ذاته يعاني من اختلاف واضطراب، وينجم هذا الاضطراب عن المرسلة الكلامية نفسها وعن فهم المخاطب لأنّ اللغة لما كانت نظاماً رمزياً مادته الكلام، فإنَّ الكلام، بدوره ينقسم إلى دالٍ ومدلول.

أما الدال فهو، الانتظام الصوتي للحروف والذي يحقّق استدعاءً لمدلولٍ معين، إلاّ انّ المدلول الذي يستدعيه الدال ليس المدلول الحقيقي والمتعيّنً المادي لكنّما المتعّين الذهني، وهو متعددٌ بتعدد الأذهان، أي بطبيعة العلاقات والأنساق التي يُشكّلها المدلول ذهنياً، فالقمر، مثلاً، مختلف، فقد يكون شيرازياً، وقد يكون حزيناً، وهذا يعني، بالضرورة، «... أنّ كلّ مدلول هو معقولٌ وكل مدلولٍ معقول فهو مقصود بالحدث اللغوي، والسبيل إليه لا يكون إلا بتركيب اللفظ فيكون كلّ تركيب دالاً، وكلّ تركيب دال إنما هو... المقصود»[278].

وهذا يعني، أنّ اللغة فعلٌ إنساني يمنحها الإنسان تفاعلاً ومعنى ودلالة. لقد أكدّ المعتزلة أنّ حصول المعرفة يكون بالاكتساب[279]، فالنص لا يتضمّن معرفة واضحة وُمنجزة وكاملة، والسبيل إلى تحصيل المعرفة النصيّة العقلُ والنظرُ والتماس الدليل وطلب المراد والقصد، لذلك فإنّ القاضي عبد الجبار يقرر انطواء النص على أدلة تنتقل به من حالة الغموض إلى وضعية التجلي فيقول: «ولا خلاف بينهم «المعتزلة» في أنه لا يجوز عليه تعالى، أن يُخاطب بلا فائدة، وأنه لا يجوز أن يُعمّي مراده بل إذا أراد غير الظاهر قرن إليه الدليل، فيصير ذلك المراد معلوماً بالخطاب وبالدليل، كما يعلم المراد بمجرّد الظاهر. ولا يختلفون في أنه لا يجوز في ذلك الدليل أن يضمره ولا يظهره...»[280].

كما أنه لابد للتأويل، حتى يحقق ائتلافاً معرفياً، من الاحتكام إلى دلالات وقرائن تنتمي إلى نسيج النص وبنيته الكلامية، لـ «أنّ القرينة لابد من أن تكون من قبيل الكلام» [281] وبالاستناد إلى مجموع القرائن والدلالات ينكشف القصد ويتضح المراد.

ولما كان القصدُ قُطب الرحى في عملية التواصل [282] فقد جعله المعتزلة مفتاحاً للفهم الحقيقي، فإذا كان «الفهم: تصوّر المعنى من لفظ المخاطب» [283]، فإنَّ فهمَ القصد وإدراكه هو ما ينبغي حشد الدلالات له، ومن ثم تصير اللغة قناة تواصلية حمّالة للمعاني، إنّ إرادة المتكلّم بموجب، القاضي عبدالجبار، ركنٌ رئيسٌ في عملية الإخبار والإبلاغ، إذْ إنّ تواضع المتخاطبين لا يكفي في تقرير الإخبار والتخاطب. إنّ مرور عملية الإخبار بمرحلة التواضع على الخبر والخطاب، فظهور الخطاب، ثم إرادة المخاطب يعني أن القصد هو الغاية التي ينبغي على الخطاب تحقيقها، وأنّ فهم الخطاب واسترداد مقاصده هو ما ينبغي على المخاطب إنجازه. يقول القاضي

عبد الجبار، بهذا الصدد،: «اعلم أنه لا يكفي في كونه خبراً صيغةُ القولِ ونظامُه، ولا المواضعةُ المتقدّمة، بل لابد فيه من أنْ يكون المتكلم مريداً للإخبار به عمّا هو خبر عنه، لأنّ جميع ما قدّمناه قد يحصل، ولا يكون خبراً، إذا لم يكن مريداً لما قلناه. ومتى حصل مريداً صار خبراً. فيجب أن يكون لأجله خبراً، وإن كان لابدّ من تقدّم المواضعة، أو ما يجري مجراها، كما لابد من ظهور القول. وكما لابدَّ من وقوعه من قِبل المريد، وكل ذلك شروط مصححةٌ لكونه خبراً» [284].

والتأويل، باعتبار القصد، منهجٌ يقتضيه وضع النص المتضمّن قيماً إشكالية، يقول الجاحظ المعتزلي: «ومن الكلام كلامٌ يذهب السامعُ منه إلى معاني أهله، وإلى قصد صاحبه، كقول الله تبارك وتعالى: «وترى الناس سُكارى وما هم بسكارى» وقال: «لا يموت فيها ولا يحيا» [285].

إنَّ الآية الأولى، التي أوردها الجاحظ، تتضمن حالين متضادين، يثيران غموضاً في الفهم، ولا يمكن إدراك الحال، في مستوى الجملة إنما الإدراك يحصل بمعرفة القصد. الذي يرتبط بسياق الآية. يقول أبو القاسم الزمخشري المعتزلي في تأويل الآية الثانية، «ثم لا يموت فيها ولا يحيا» «الأعلى /آية 13».... وقيل «ثم لأنَّ الترجّح بين الحياة والموت أفظعُ من الصلي، فهو متراخ عنه في مراتب الشدّة، والمعنى: لا يموت فيستريح، ولا يحيى حياة تنفعه» [286].

ويرى المعتزلة أنَّ التمسك بالأدلة يوصل إلى القصد، بيانُ ذلك تكشف عنه طبيعة تصورهم للكلام، فهم يبطلون قول من قال بإنَّ للقرآن تأويلاً باطنا، ويؤكدون أنَّ القرآن دالٌّ بظاهره وعلى أنّ اللغة تشهد بالأصل [287].

إنَّ معرفة القصد وتحديد المراد هو جوهر التأويل، أما التأويل فهو إدراك الملابسات والعلاقات المحيطة بالقصد، وعلى ذلك فإن المعتزلة

يرون ضرورة التسلّح بالأدلة التي تعزز القصد. فالجهل بالتأويل لا يعتبر إخفاقاً، إنما الإخفاق هو السقوط في شراك المختلف والملبس، يقول الشريف المرتضى موضحاً: «ولو جهلنا العلمَ بالتأويل جملةً لم يضرّ ذلك مع التّمسّك بالأدلة، وكان غايةِ ما فيه ألاّ نعلم قصد المتكلم بما أطلقه من كلامه، ونعلم إذا كان حكيماً أنَّ له غرضاً صحيحاً» [288].

وإذا كان الشريف المرتضى، في عبارته المتقدمة، يدافع مستبسلاً عن القصد مقابل الملابسات التي قد تبدّده وتحيله إلى هامش دلالي، فإنّ ابن جني يبدي تجاوباً مع الدلالات الملابسة وتلك التي يحتملها الباطن، إلاّ انه في الوقت نفسه، يرى أن الظاهر هو الأصل، فإنْ أتاح «في باطنه بخلافه» [289] يُنظر في هذا الباطن، فإن قام عليه دليل وجب اعتمادُ دلالاته واعتبارها قصداً، وإنْ لم يقم عليه دليلٌ أهمل وأخذ بالظاهر، يقول ابن جني معلّلاً: و «هذا يدلك على قوّة الظاهر عندهم [فقهاء اللسان]، وأنه إذا كان مما تحتمله القسمةُ وتنتظمه القضيةُ، حُكم به وصار أصلاً على بابه. وليس يلزم إذا قاد الظاهر إلى إثبات حكم تقبله الأصول ولا تستنكره ألاّ يُحكم به، حتى يوجد له نظير. وذلك أنَّ النظير... مما يؤنس به...» [290].

إنَّ النظير بنية مقدّرة ومنتمية بالقوة إلى الظاهر، وعلى هذا، فإنّ المعتزلة يقرّون بالباطن إذا كان جزءاً من الظاهر ومنتمياً إلى علاقاته وبنيته. أما إذا كان منفصلاً عن البنية وما تتيحه، فهو ليس دالاً، لأنه لا يمتلك قرائن تسوّغ آلياته. وهذا يعني أنَّ الدلالة تحتاج لقيامهاإلى عناصر لسانية قارّة، تبلور موقفاً من القصد والمعنى الذي يتضمّنه الخطاب. فهناك خطابٌ لا يحتاج دلالةً لأنه دال بنفسه، وهناك خطاب يحتاج إلى قرينة «تصرفه عن ظاهره» [291]، لأنّ دلالاته الظاهرية قد تتصادم مع القصد، وهذا يعني أنّ الدلالة ركنٌ، «... وإنْ كان في الأحوال كلّها الدّالُ هو الخطاب، لكنّ الوجوه

التي تقع عليه إذا اختلفت لم يمتنع أنْ يختلف وجهُ دلالته، على ما تقدّم القول فيه»[292].

وإذا كان القصد هو ما يحدد الدلالة الحقيقية، فلأنه قد ينقض المواضعة ويبدّلها، ويُصبح النقضُ مواضعة جديدةً تنبني على المواضعة الأولى الأصلية. إنَّ القصد كبنية متناسلة، يُتيح تجديداً في خلايا اللسان، بيد أن هذا التجديد ليس منفصلاً عن المواضعة، لأن المواضعة هي البنية الكبرى والمنجبة لمجمل المقاصد ومن ثم فإنَّ القصد لا يمكن أنْ ينفذ من غلاف المواضعة. ولذلك فإنَّ القاضي عبد الجبار يفرّق بين الكلام المفيد والكلام الصحيح فيقول: إنّ الكلام «... يصير مفيداً بالمواضعة ويكون الكلام صحيحاً، وليس للمواضعة تأثيرٌ في كونه كلاماً كاملاً كما لا تأثير له في كونه صوتاً، ولذلك يقول القائل منهم من غير مدافعة: تواضع العرب على الكلام فحصل مفيداً بالمواضعة ويكون الكلام صحيحاً يبيّن ذلك أنّ الكلام مهيّأً لصحة المواضعة عليه كالإشارة والحركة فكما أنهما لا يصيران كذلك بالمواضعة فكذلك الكلام»[293].

كما أنّ المواضعة بوصفها منطلقاً تأويلياً، تدل على أنَّ الكلام ليس دالاًّ بذاته، إنما هو دال بما يتيحه قانون المواضعة، ومن ثم فإنّ المواضعة أسبق من الدلالة، يقول د. عبد السلام المسدّي: «... ولمّا تعذّر على الظاهرة اللغوية أنْ ترتبط بدلالتها ارتباط الطبع والاضطرار، لزم أنْ يكون ناموس اقترانها بدلالتها، الذي هو المواضعة عينها متقدّماً في الزمن عليها.»[294].

لذلك، فإن المعتزلة ينفون أنْ تكون معرفةُ قصد كلام الله تحصل بالاضطرار، لأنّ جنس هذه المعرفة يقتضي الإشارة ويستوجبها، ومن ثم فإن معرفة قصد كلام الله تكون بالنظر في قوانين المواضعة المتقدّمة في العرف اللساني [295]. إنَّ أسبقية المواضعة هي التي تحدد القصد لأنَّ العلم بالقصد

لا يُدرك ولا يدرك محلّه [296].

وتبدو النزعةُ المنفعية جليةً في هذا المبحث المعرفي، فالمعتزلة يعوّلون على المواضعة لأنها الآلية اللسانية الوحيدة التي تبرر تأويلهم، يقول القاضي عبد الجبار: لقد «... ثبت أن من شرط صحة المواضعة أولاً العلم بالمقاصد ضرورة» [297].

كما يقرر القاضي عبد الجبار أنَّ القصد هو المدخل لمعرفة حقيقة الدلالة، فالكلام لا يكون دالاً «... إلاّ بأنْ يقصد ما وضع له، فبالقصد الذي ذكرناه ما يتعلّق بجميع ما وضع له، لا لصيغته فقط، يُبيّن ذلك أنه لو تكلّم به وهو لا يعرف المواضعة، ولا قصد الطريقة التي وضعوا اللفظة لها لم يكن مفيداً ولا عاماً، ويحل ذلك محل أن يتكلّم المتكلّم بذلك قبل وقوع المواضعة عليه... فكذلك لا يفيد ممن لا يقصد طريقة المواضعة» [298].

ويتّسم القصدُ بحركية منتمية إلى المواضعة التي تجيز انتقال دلالات المفردات بحسب القصد. لقد رأى القاضي عبد الجبار أنَّ الكلمة تكتسي دلالة خاصة إثر اندراجها في قصد معين ومحدد، ويعني هذا الاندراج سقوط الدلالات الأخرى ذات الطابع العمومي، يقول القاضي عبد الجبار: «... فليس لأحد أنْ يقول: إنَّ لفظة العموم لا يصح أن تكون مستعملة إلا فيما وضعت له فلذاتها ولجنسها تتعلق بذلك، ويستغني عن القصد، لأنَّ القصد هو الذي يعلّقها بما وضعت له، ولولا ذلك لحلّت محل الكلام المهمل لم يوضع لفائدة» [299].

إنَّ القصد هو المتعالي اللساني الذي يرومه التأويل الدلالي، أما المواضعة فهي المدار الذي يتمفصل فيه القصد، وهي العقد الرمزي الذي يجب على المقاصد أن تحظى بمباركته واعترافه. «فالمواضعة – على أهميتها وضروريتها– لا تكفي وحدها لوقوع الكلام دلالةً لأنها وإنْ جعلت الكلام مفيداً

أو محتملاً للمعاني المتواضع عليها، لا يمكن أن تنفصل فائدتُها عن قصد المتكلم الذي يقصد بالكلام إلى أن يكون دلالة»[300].

وأما المقاصدُ فهي المواضعة، لأن القصد تعاقد رمزي جماعي وإقرارٌ لدلالات ما، ومن هنا فإن المواضعة نظام متحرك لأنَّ التعاقدات في تجدد دائم، وهذا التجدد يمنح المواضعة ثباتاً ورسوخاً، بمعنى آخر يمنحها مصداقية وتفويضا[301].

إنَّ طبيعة الكلام التي تحتمل الحذف والمجاز قد تضع حاجزاً أمام المؤول في تحليله بنية القصد، وهذه الطبيعة صفة ملازمة للكلام. لقد عرف المعتزلة أبعاد هذا المأزق اللساني، إذ اعترفوا بمحذوف الكلام إذا قامت عليه دلالةٌ، فإذا تحقق هذا الشرط، صار محذوف الكلام «... في حكم الملفوظ به، إلاّ أنّ يعترض هناك من صناعة اللفظ ما يمنع منه»[302].

ويرى الشريف المرتضى أنّ الكلام بانطوائه على سمات أسلوبية كالمجاز والحذف فإنه يُحقق اقتراباً بيانياً. «والجواب المزيلُ للشُّبهة أنَّ الكلام قد تدخله الحقيقةُ والمجاز، ويُحذفُ بعضه وإنّ كان مراداً ويُختصر حتى يفسَّر، ولو بُسط لكان طويلاً. وفي هذه الوجوه التي ذكرناها تظهر فصاحته، وتقوى بلاغته، وكلُّ كلام خلا من مجاز وحذفٍ واختصارٍ واقتصارٍ بَعُدَ عن الفصاحة، وخرج عن قانون البلاغة»[303].

إنَّ الكلام الذي يتضمّن قيماً مبهمةً وغامضة، لينطوي على قوانين تتيح حلَّ هذه المغالق اللسانية وإنَّ التحويلات التي تقدّمها البنية هي نظام بياني يشكّل جسداً خفياً للكلام، لأنَّ «... البيان هو الذي أخرج الشيء من حيز الإشكال إلى حدّ التجلّي ...»[304].

إن المشكلة التي تحول دون إدراك المعنىإدراكاً مطلقاً كائنة في طبيعته المجرّدة وانتشاره وتوزيعه فالمعنى ليس متواتراً، ولأن محتوياته تنتسب إلى

الوعي «... لا يمكننا أنْ تُفهم في ذاتها كما هي، والطريقة الوحيدة لجعل هذه المحتويات تتخذ شكلاً موضوعياً هي «تقطيعها» بواسطة عناصر محسوسة وهي الدلائل وبهذه الطريقة وحدها تحصل المحتويات على استمراريتها وثباتها، إنها تصبح «معاني»[305].

إن تقرير مستوى معنوي، يتطلب فهماً لمجمل العلاقات التي تحيط به وللموانع التي تعترضه، لقد رد المعتزلة على القائلين بتناقض آيات القرآن، وعابوا عليهم جهلهم بالمقاصد وعدم فهمهم لاستراتيجية المحكم والمتشابه. وبذلك، استطاع المعتزلة، ومن خلال التسلّح بمنظومة تأويلية، تقويض المطاعن التي افترضها الخصوم، فما بين المعنى الحرفي والقصد الجوهري تقبع دلالاتٌ متعددةٌ ينبغي على المؤول تفحصها وفهمها وما ينبني عليها من نُظم. لقد تساءل القاضي عبد الجبار عن مسّوغات قبول الجزية من الكافرين بعد أن أمر الله بقتالهم قائلاً: «وربما قيل في قوله تعالى: «قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر» ثم قوله «حتى يعطوا الجزية عن يدٍ وهم صاغرون» كيف يصح فيمن يكفر بالله تعالى أن يسوّغ له الكفر ببذل الجزية؟ وجوابنا أنَّ قتلهم لأجل كفرهم وهو شرعي لا عقليّ ويجوز أن يكون الصلاح في ذلك ما لم يعطوا الجزية فإذا أعطوا حرُم قتلهم وربما يكون في ذلك هدايتهم للإسلام إذا أقرّوا ثم سمعوا الشرائع وقد قيل إنَّ قتلهم على الشرك لو لم يجز تركه لأدى إلى الإكراه وقد قال «لا إكراه في الدين» فإن قيل فأنتم متى قلتم ذلك فإنَّ في الكفار من لا يرضى منه إلاّ بالقتل فيجب أن يكون مكرها على الإسلام. وجوابنا أنه لا كافر إلا وقد يجوز أن يتخلص ببعض الوجوه وإن كان مقيماً على الكفر فلا يلزم ذلك»[306].

الفصل الثالث

منهج التأويل الدلالي عند المعتزلة

مدخل: مفهوم الدلالة:

إنَّ ما يجعل المعنى متوارياً وعصياً على الإدراك هو الدلالة. فهي تتشكل، كحُجب كثيفة تمنع المعنى من الظهور. بل إنها تجعل من إمساك المعنى أمراً مستحيلاً، ومن ثم فإن الحديث عن تقرير للمعنى سيكون نسبياً وتقريبياً.

بيد أنَّ الدلالة هي الجهاز الضمني الوحيد، الذي إنْ عُوّل عليه استطاع الدارس الظفر بالمعنى التقريبي. فما دام المعنى غير واضح ومُبهماً فإنَّ الدلالة، بوصفها نظاماً إشارياً، هي القادرة على التحقق من المعنى، والبحث في نسيج الكلام عن علائق تبلور المعنى وتتيح له اندغاماً مع المستويات اللسانية، لأن المعنى ليس منفصلاً عن بنية الكلام بل هو متضمّن فيها ومنعقدٍ عليها.

وقد أُطلق على هذه الخاصية، خاصية الإخفاء والتحوّل، اسم السيمياء، فالكلام ينطوي على طبيعة غامضة، فهو لا يدل بشكل كامل وواضح، ومن ثم، فإنَّ المرسلة الكلامية تكتنف بالتعدد والتداخل. لقد صار السيمياء علماً يبحث في أسباب تحول المعنى والدواعي التي تجعل من المعنى ذهبَ الكلام وغايته. «وموضوع هذا العلم هو التفسير والتنبّؤ....»[307] بحركة المعنى وما سيؤول إليه وذلك عن طريق معرفة العناصر الصغيرة وخواصها وإدراك النّسب الحاصلة بعد اندماج هذه العناصر[308].

إنَّ العثور على المعنى لا يكون إلا بعد إدراك العناصر التي تحوّل عنها والسياق الذي أسهم في تشكيلها، ثم لا بد من وضع هذه العناصر على محور استبدالي يتيح كشفاً عن عدة خيارات وتوقّعات. «فالواقعة النصية لا تدل من خلال كليتّها، إنها تخبئ أسرارها في جزئياتها وتفاصيلها وعلاقاتها غير المرئية. ولهذا كان التأويل دائماً خلقاً لمسارات تدليلية، وليس بحثاً عن دلالة جاهزة فهو تنظيم جديد وبحثٌ عن علاقات لا تُرى بالعين المجرّدة،

وليس تعييناً لمعنىً والاحتفاء به»[309].

والبحث في النظام الذي يجعل النص أو الكلام يدل وفق استراتيجية معينة وطريقة ما، يعد مجالاً لعلم الدلالة، إذ إنّ طريقة توليد المعنى ونظم الكلام في تحقيق المعنى والتواصل هو لبُّ الشُّغل الدلالي. فكل لغة تحمل في أنساقها التعبيرية أنظمةً ورموزاً وإشاراتٍ وخطاباتٍ ذات وظائف لا متناهية[310].

إنَّ المجال الذي تعينّه الدلالة مداراً هو «تغيرات المعنى»[311]. ومن ثم فإنَّ مهمّة المؤول تتمثل في محاولة اكتشاف النّظم التي تجعل المعنى متحوّلاً ودراسة الوظائف التي تنطوي عليها الوحدات الدالة، والوقوف على القواعد التي تسمح بمنح الكلمات عدّة وظائف.

وتهدد العلاقة الاعتباطية الممارسة التأويلية، إذ إنها تكشف عن مساحة التباعد بين الدال والمدلول، وعن حجم التداخلات التي تسمح بها هذه العلاقة، لذلك، فإنَّ القيم الوظيفية للكلام ستكون غير متبديّة، لأن الفعل الكلامي قائم على أساس إشاري. إن «السيمياء هي البحث عن المعنى بواسطة الإشارة، وعن علاقة الدال بالمدلول بواسطة الإشارة. فإذا كانت العلاقةُ بين الدال والمدلول على مستوى الإشارة، أي على مستوى الكلمة أو أيّة وحدة تركيبية كانت، هي علاقة اعتباطية، فإنها كذلك على مستوى جميع الخطابات التي بواسطتها تكون اللغةُ حاضرةً أمامنا، فهي شكل، أو تشابك شكلين، لا يتأثر بالجوهر الذي يكون متجلّياً به»[312].

وتتمثل قدرة النص في طرح عدة مستويات دلالية، تتيح تغييراً في نظام المعنى، كما تمنح هذه القدرة «الكلام طاقةً أكبر»[313]، إذْ يصبح مجالُ الخيارات مفتوحاً ومتعدداً. إنَّ المرء عندما يرجّح خياراً ويبني دلالةً ما، إنما يقوم بعملية حصر ومسح شاملين للدلالات الأخرى.

وتتشكل الرؤية الاعتزالية للدلالة من تصوّر مؤداه: أنَّ الأدلة تتمتع بحركة دائمة، فالكلام لا ينطوي على أدلة راسخة ونهائية لأن منطق التحويل والحركة يحكمان آليات البنية الدلالية. وإنَّ هذا المنطق يضفي على النص ديمومة وتفاعلاً؛ ففي كل قراءة نخلص إلى دلالات جديدة. والدلالات، بهذا الاعتبار، لا يمكن لها أنْ تنفد. فالتأويل، حسب المعتزلة، يرجع «... به إلى الدلالة، والدليل لابُدّ أن يكون مُحدَثاً أو في تقدير الحادث»[314].

إنَّ ما يجعل الدلالة تحتل مكانة محورية يكمن في قدرتها على تحقيق الإدراك، فهي تمنح المعنى مصداقيةً، فلا يمكن إقرارُ معنىً إلا إذا ارتكز على جملة دلالات، ومن ثم فإن «... الدلالة هي الأُسُّ الذي يقوم عليه كلُّ اشتغالٍ لغوي»[315].

والمعنى يقبع خارج النص، على عكس الدلالة التي هي فاعلية نصيّة توجّه اشتغال التأويل، مما يعني أنَّ المنطقة التي يشتغل فيها المعنى ليست هي ذاتها التي تشتغل فيها الدلالة؛ «... فإذا كان المعنى هو العلاقة بين المحتوى الفكري واللفظ أو بين اللفظ والمدلول فالدلالة هي «فيما نرى» وجهةُ صرف اللفظ للمعنى سواء أكان وضعاً أم محتملاً له...»[316].

والدلالة تُغذّي العقل وتيسّر أداءه، إنها «...ضرورية للعقل، أي لمراسه وحتى للعبة الفكر الإنساني المتروي مع ذلك لا يزال العقل أوجبَ للدلالة»[317].

وإذا كانت «الدلالة: إظهار المدلول عليه»[318]، كما يعبّر الرمّاني المعتزلي، فإنه «... لا بدَّ... من الاستدلال من الدلالة والعلم بها»[319]. بمعنى أن المعتزلة يستوجبون انطواء الأدلة على قيم واضحة وبيّنة، لأنها بمثابة الأصول التي يعوّل عليها والتي تقي المؤول من الزلل والخطأ، كما يجب أن تتضمن الدلالات حقائق لا يُمكن ردّها. يقول الشريف المرتضى: «والأدلة لا

يجوز فيها مجازٌ، ولا ما يخالف الحقيقة؛ وهي القاضية على الكلام، والتي يجب بناؤه عليها؛ والفروع أبداً تُبنى على الأصول»[320].

إنَّ على الممارسة التأويلية أنْ تُدعّم أنساقها بأدلة تقع بالفعل موقع الأصل، وهي الدلالات العقلية التي يجب أن يرتد إليها الكلام، «... لأنَّ الأدلـة العقلية تقضّي على ما يطلق من الكلام، ولا يقضي الكلام على الأدلة»[321].

فالكلام؛ مهما امتد وتشعّب، ومهما انطوى على اختلاف فإنه يظل مشدوداً إلى الأصل الدلالي الحقيقي، وهو دليل العقل الذي يؤسس النصّ ويسمح له بالتموقع معرفياً.

وبذلك؛ نقدر على استيعاب اشتراط الدلالة «أو الدليل» في الممارسة التأويلية، عند المعتزلة، «... لأنَّ الدليل هو الخطاب»[322].

لقد أشار الجاحظ إلى خمسة أنماط يقع بها التواصل، والفهم وهي: «اللفظ، والخط، والإشارة، والعقد، والخصلة الخامسة ما أوجد من صحّة الدلالة، وصدق الشهادة ووضوح البرهان، في الأجرام الجامدة والصامتة والساكنة التي لا تتبّين ولا تحسُّ، ولا تفهم ولا تتحرك إلاّ بداخل يدخل عليها، أو عند مُمسك خلّى عنها...»[323].

وهذا يعني. «أنَّ هنَاك أنماطاً تواصلية لم يتم التعارف عليها، إلاّ إنها دالة على وجه من الوجوه، وذلك بأنْ تُؤوّل و«تبدّل بجنسها الذي وضعت له وصُرفت إليه...»[324].

إنَّ المحور الدلالي لا يتوقف عند حدود الكلام، بل يتعداه لاسترجاع العلاقات التي يتضمنها ويحيل عليها، «فالتأويل هو إذن احتمال قائمٌ في القول وإمكان تقتضيه اللغة»[325]. لأنَّ الظاهرة، موضع التأويل، أو المتعين التلفظي قد يشيان بطاقة معنوية تختلف من ناظر إلى آخر. وبعبارة أخرى،

فإنَّ المعقولات، وكلَّ ما يدركه الإنسان ويحدسه، تملك قيماً دلالية [326]، فقد نتحدث عن الدلالات التي نستشعرها في الحجارة الصمّاء وعن الدلالات الإيحائية التي تمنحنا إياها رؤية أمواج عاتية، إنَّ هذه العلامات ليست لسانية، بمعنى أنها لا تنطلق من الكلام، إلاّ أنها وبمجرد انتظامها إدراكياً تندرج لسانياً وتحتل مراكز معنوية[327] وبذلك، فاللسان ليس العضو المخصوص والآلة المعهودة إنه نظام الإدراك والقانون الذي يسمح بفرز قيم معرفية ومصادرة قيم أخرى، إنَّ الدلالة كشف وحجب، فعندما تسمح بانكشاف علاقة دلالية ما، فإنها ستُدرج الخطاب في سياق مختلف، ومن ثم فإنها تتجدل على نحو معقد لا يمكن إيقاف اندفاعه إلا ببنية القصد، التي هي وحدها القادرة على تعيين المدار الذي ينبغي توصيفه دلالياً.

المبحث الأول
نظام الاستدلال عند المعتزلة

1 - الدلالة والنص؛ بنية الاختلاف والائتلاف

إنّ البنية الدلالية هي الإطار المادي الذي يشكل النص، فإذا كان التعبير «أو الكلام» يمثل النظام الذي يقود الى الإدراك، فإن المدرك «أو المضمون» يمثل نظام اللسان الذي أسسته الجماعة. فالمسافة التي تُقطع من الكلام إلى المضمون اللساني تمثل ما يمكن تسميته بالبنية الدلالية [328].

وتسمح العلامة اللسانية بتوفير نظام يحقق طاقة توليدية وتدليلية، ولهذا النظام ثلاثة عناصر: العنصر الأول: هو الدال الصوتي الذي نستحضر به عالماً ذهنياً، مدلولا كان أم سيرورة مدلولات. العنصر الثاني: هو الحقل الذي ينتمي إليه المدلول والسياقات التي تحيطه، وقد تكون هذه السياقات حقيقةً أو متخيلة أو قابلة للتخيل. العنصر الثالث: هو النظام الذهني الذي يستطيع تسويغ العلاقة بين الدال ومدلوله، باعتبارها عنصرا مرتبطا بحقل معرفي وسياقي مُعينين.إن هذه الجدلية اللسانية هي التي تمنح العلامة فاعلية دلالية [329]. «وفي هذه الحالة يمكن القول إن الدلالة ليست معطى جاهزا يوجد خارج العلامات وخارج قدرتها في التعريف والتمثيل، فالمعنى لا يوجد في الشيء وليس محايثاً له، إنه يتسرّب إليه عبر أدوات التمثيل، وهو ما يشير إلى أن أدراك الكون ليس مباشرا، فالشيء لا يوجد في ذاته، بل مثواه الوعي الذي يدركه»[330].

وبموجب هذا المنطلق؛ فان مرد الغموض راجع إلى الوعي ونظامه الدلالي؛ بمعنى أن سلسلة العمليات التي يؤديها العقل هي التي تقود إلى بلورة بنية الدلالة، إذ ترجع الأنماط الغامضة والملتبسة إلى إيقاع دلالي مؤتلف. لقد بلور لسانيو العربية موقفا من الغموض اذ انحازوا إلى الوضوح والسهولة، يوضح ذلك ما قرره أبو هلال العسكري بقوله: «وأجود الكلام ما يكون جزلا سهلا، لا ينغلق معناه، ولا يستبهم مغزاه، ولا يكون مكدودا مستكرها،

ولا متوعرا متقعرا، ويكون بريئا من الغثاثة، عارياً من الرثاثة»[331].

وقد سجل لسانيو العربية، أيضا، موقفا معرفيا بيِّناً من المستويات التي يتيحها الغموض. كالتعمية، والتوهم، والإيهام، والاستشكال، والحذف. وقد ردوا أسباب الغموض ودواعيه إلى عدم وضوح القصد تارة، والى اللبس الذي يكتنف الكلام نفسه تارة، والى الجهل بالمقاصد وبالأنظمة التي يجري عليها الكلام تارة أخرى[332].

فهذا أبو الحسين احمد بن فارس يعقد بابا يُسمّيه: «مراتب الكلام في وضوحه وإشكاله»[333]، يعرض فيه لمنزلات الفهم التي تمنحها كل منزلة، فـ «أمّا واضح الكلام فالذي يفهمه كل سامع عرف ظاهر كلام العرب كقول القائل: شربت ماء... وهذا أكثر الكلام وأعمه»[334]، «واما المشكل فالذي يأتيه الإشكال من غرابة لفظه، أو من أن تكون فيه إشارة إلى خبر لم يذكره قائله على جهته، أو أن يكون الكلام في شيء غير محدود، أو يكون وجيزا في نفسه غير مبسوط، أو تكون ألفاظه مشتركة»[335].

بيد أن المعتزلة، وفي ضوء رهانهم على المحكم والمتشابه، قرروا أنَّ المحكم هو الذي يحمل دلالة واحدة وأما المتشابه فهو المتضّمن قيماً دلالية متعددة يصعب تقرير إحداها على الأخرى. وفي الوقت نفسه، يقرر المعتزلة، على لسان القاضي عبد الجبار، أن المحكم والمتشابه لهما المزية نفسها، لـ «... أنَّ الاستدلال بهما أجمع لا يمكن إلا بعد معرفة حكمة الفاعل وأنه لا يجوز أن يختار القبيح»[336].

إلاّ أنَّ هناك وجهاً واحداً يختلفان فيه، يقول القاضي عبد الجبار: «وأما الوجه الذي يختلفان فيه، فهو أنَّ المحكم إذا كان في موضوع اللغة أو لمُضامّة القرينة، لا يحتمل إلا الوجه الواحد، فمتى سمعه من عرف طريقة الخطاب وعلم القرائن أمكنه أن يستدل في الحال على ما يدل عليه، وليس كذلك

المتشابه، لأنه وإن كان من العلماء باللغة ويحمل القرائن، فإنه يحتاج عند سماعه إلى فكر مبتدأ ونظر مجدد ليعلمه على الوجه الذي يُطابق المحكم أو دليل العقل»[337].

إن المؤتلف والمحكم، حسب القاضي عبد الجبار، متطابقان مع دلالة العقل، ومن ثم فإنَّ المتشابه «أو المستشكل»، يجب أن يرتد، حتى يحقق ائتلافاً، إلى الأصل الدلالي الثابت وهو المحكم العقلي الذي هو معرفة أحوال المتكلم ومقاصده وحكمته.

بيد أنَّ القاضي عبد الجبار يشير إلى مستوىً، يتيحه الغموض، أسلوبيٍ إذ إنَّ الغموض واللبس اللذين ينطوي عليهما النص يمنحان القارئ وعياً مفارقاً بالنص. فمتى توافر هذا السمت الأسلوبي «... يكون ذلك أدعى لهم «الناظرين» إلى كثرة الفكر، ليميزوا ما يجب أن يُعْتَقد ظاهره مما يجب أن يُرجع فيه إلى الدليل، فيجب أن يكون ذلك في الحكمة أولى»[338].

إنَّ تأويل النص المتّضمن قيماً إشكالية وغامضة، يكون بمعرفة الوجوه التي يُحمل عليها الخطاب، وذلك بميز الدلالات التي يقوم عليها النص. بمعنى آخر؛ أنه ينبغي إخراج القيم الغامضة، التي يطرحها ظاهر النص، لأنها لا توافق دلالات العقل ولا تطابق دلالات اللغة. فمتى «... كان المراد به «النص» غير ما يقتضيه ظاهره، فلا بدَّ أن يكون السامع يعرف الوجه الذي يجوز أن يحمل عليه في اللغة، ويتأمل الدلالة التي لها يجب أن يُحمل على ما يُحمل عليه»[339].

إنَّ إيجاد معنىً ما معناه؛ تحديد لرقعة المدلولات التي هي عناصر لسانية متضمنة، لكنَّ هذا التحديد يجب أن يحظى بانسجام مع النص، وأن يخضع «... لسلطة النص باعتباره كلاً منسجماً... كل تأويل يُعطى لجزيئة نصية ما يجب أن يثبته جزءٌ آخر من النص نفسه، وإلا فإنَّ هذا

التأويل لا قيمة له. وبهذا المعنى، فإنّ الانسجام الداخلي للنص هو الرقيب على مسيرات القارئ»[340].

واستدعاء المحذوف والمضمر ادعى لإقامة الدلالة وإتمام التأويل، فالكلام المحذوف هو الذي إن قُدّر تمّ المعنى واستقامت الدلالة، وهذا النسق البنيوي حاضرٌ في مدونات اللسانيين، فقد قال الفرّاء: «وإنما يَحْسُن الإضمار في الكلام الذي يجتمع ويدل أوّله على آخره؛ كقولك: قد أصاب فلانٌ المال، فبنى الدّور والعبيد والإماء واللباس الحسن؛ فقد ترى البناء لا يقع على العبيد والإماء ولا على الدواب ولا على الثياب، ولكنه من صفات اليسار؛ فحسن الإضمار لمّا عُرف»[341].

وللتمثيل على ذلك، يمكن انتخاب سياق تأويلي من كتاب الخصائص، يقول ابن جني في تأويل قوله تعالى: «فقلنا لهم كونوا قردةً خاسئين»[342].

«ينبغي أن يكون «خاسئين» خبراً آخر لـ «كونوا» والأول «قردة» فهو كقولك: هذا حُلو حامض، وإن جعلته وصفاً لـ «قردة» صغّر معناه؛ ألا ترى أنّ القرد لذله وصغاره خاسئ أبداً، فيكون صفةً غير مفيدة. وإذا جعلت «خاسئين» خبراً ثانياً حَسُن وأفاد، حتى كأنه قال: كونوا قردة «و» كونوا خاسئين؛ ألا ترى أنّ ليس لأحد الاسمين من الاختصاص بالخبرية إلا ما لصاحبه، وليس كذلك الصفة بعد الموصوف؛ إنما اختصاص العامل بالموصوف، ثم الصفة من بعد تابعةٌ له»[343].

كما يرى ابن جني أن عامل النصب في خاسئين، هو نفسه عامل نصب قردة، وهو عاملٌ «... يقدّر مع البدل»[344].

ويستعين ابن جني في تقرير تأويله بلغة العقل فيقول: «ويؤنِّس بذلك انه لو كانت «خاسئين» صفة لـ «قردة» لكان الأخلق أن يكون «قردةً خاسئة»، «وفي أن» لم يُقرأ بذلك البتة دلالةٌ على أنه ليس بوصفٍ وإن كان قد يجوز أن

يكون «خاسئين» صفة «القردة على المعنى إذ كان المعنى» هي هم في المعنى؛ إلا أنَّ هذا إنما هو جائز وليس بالوجه؛ بل الوجهُ أن يكون وصفاً لو كان على اللفظ. فكيف وقد سبق الصفة ههنا»[345].

إنَّ جواز اندغام دلالة ما في سياق نصي معين، لا يعني أنها أصبحت ركناً دلالياً؛ فالدلالة يجب أن تكون وجهاً قاطعاً وركناً رئيساً في النص، وعليها أن تحظى باعتراف العناصر والمستويات اللسانية كلها. وفي هذا المستوى ينهض التأويل، باعتباره نظاماً استدلالياً، من خلال مراقبة سير الفعل الدلالي ومعرفة موقعه من النّص، وإنَّ هذا التأويل الذي ينطلق من أفق دلالي، هو الكفيل بتشكيل المعنى؛ «فالمعنى لا يوجد إلا ضمن سيرورة تأويلية ما، واستناداً إلى هذا المبدأ، يجب تحديد روابط دلالية تُقصي كل المدلولات التي لا يمكنها أن تستقيم داخل هذه السيرورة، ولكنها قد تكون، مع ذلك، عصب سيرورة أخرى» [346].

ولا تعني معرفة الحدود التي ينبغي على التأويل أن يقف عندها، الخضوع لدلالة ما ولما تنطوي عليه من سلطة، إنما حدود التأويل هي وعي باللحظة المعرفية التي تقدّمها الدلالة من خلالها انسجامها مع النص وقوانين إحالته.

ويشير القاضي عبد الجبار إلى نظام من الغموض لا يمكن الظفر بممتلكاته الدلالية من خلال علاماته ودلالاته الظاهرة، لأنَّ هذه الدلالات لا تخدم المسعى التأويلي، ومن ثم فإنه لا بد من سبر النص، حتى يتسنّى فك مستغلقاته والظفر بإمكاناته، والطريقة الناجعة في هذا المنحى تكون بتفكيك عناصر النص وإعادة تشكيل علاقاته الإسنادية والدلالية.

إنَّ الموقع الدلالي يتأسس بإدراك الصلة والمواضعة التي انبنت عليها العلاقات الأولى والحقيقية، لأن «الكلمة هي اللفظة الدالة على معنى مفرد بالوضع»[347].

بمعنى أنّ الكلمة تدل، في انفرادها، على معنىً وضعت له أصلاً. وقد تدخل في سياقات معنوية مفترضة أصلاً، أي أنَّ الكلمة مهيّأةٌ للاندراج في أنظمة دلالية ليست معلومة إلا بإرجاع الكلمة إلى أصل الوضع ومن ثم معرفة الطبقات التي تتشكل إثر كل فعل إسنادي. يقول القاضي عبد الجبار: «... ولا يمتنع في الكلام أن يتغير ظاهره بما يتصل به من مقدّمة ومؤخرة»[348].

إنَّ فكَّ العلاقات الإسنادية والدلالية داخل مركب الكلام، وعدم أخذ الكلام من خلال علاقاته الظاهرة، خطوات بيانية تؤدي إلى تعزيز البنية الدلالية. والثابت من القول، أنِ المعتزلة يقرّون بالتناقض الظاهري وفي الوقت نفسه فإنهم يعرفون بأَنَّ النص مؤتلفٌ في بنائه الدلالي، يقول القاضي عبد الجبار: متسائلا عن جدوى الأخذ بالظاهر المختلف: و«وكيف يصح فيما هذا حاله أن يُعدَّ استدلالاً بالظاهر مع حاجته إلى ضم ما فيه الخلاف إليه، وما يجري مجراه من المذاهب؟»[349].

ويتيح المخطط التأويلي تحويلاً في العلاقات البنيوية، إنَّ مصطلحاً مثل مصطلح التصريف يتضمن عمليات إجرائية تُخرج الكلام من مستواه الغامض إلى مستوى واضح ذي علاقات قارّة. يقول الرمّاني المعتزلي: «التصريف تصريف المعنى في المعاني المختلفة، كتصريفه في الدلالات المختلفة، وهو عقدها على جهة التعاقب، فتصريف المعنى في المعاني كتصريف الأصل في الاشتقاق في المعاني المختلفة، وهو عقدها به على جهة المعاقبة، كتصريف الملك في معاني الصفات، فصُرِّف في معنى مالك، وملك، وذوي الملكوت، والمليك، وفي معنى التمليك، والتمالك، والإملاك، والتمّلك، والمملوك»[350].

ومن التأويل الذي تدل عليه دلالة النص تأويل الزمخشري للعلو في قوله

تعالى: «إنَّ فرعون علا في الأرض وجَعَل أهلها شيعاً يستضعف طائفةً منهم يذبح أبناَءَهم ويستحيي نساءهم إنه كان من المفسدين»[351] فيقول: «... «علا في الأرض» يعني أرض مملكته قد طغى فيها وجاوز الحدّ في الظّلم والتعسف ...»[352].

فدلالة العلو، في هذه الآية، تتناقض مع السمو والرفعة، إذ تدل في هذا النص، على شدة الطغيان ومجاوزة الحد في إيقاع الظلم.

ورهان التأويل، كما يقرر المعتزلة، هو فك مستغلقات النص ومعرفة التحوّلات الطارئة على بنيته. لقد دافع القاضي عبد الجبّار عن وجاهة فهمه لوجوه النص الخلافية، وعاب على الآخذين بظاهر النص نزعتهم السطحية، فيقول: «وكلُّ ذلك يُبيّن أنَّ تعلّق القوم بمثل هذا يدل على ذهابهم عن طريق الأدلة، عقلاً وسمعاً وقلة معرفتهم بوجوه الكلام ومخارجه وتعلّق البعض بالبعض»[353].

وينطوي النصُّ على مكامن تجعل من التأويل أمراً مُتاحاً، وقد تختلف هذه المكامن من قارئ إلى آخر، فالأمر مرتبطٌ بعلاقات لسانية وبمدى حركة هذه العلاقات وقُدرتها على التواصل مع النص. والتأويل، بهذا الاعتبار، هو إحياء النص. «إنَّ أهمية التأويل هي القدرة على خلق علاقات جديدة لم يكن يتوقعها أحد أو إعادة بناء قصدية النص من خلال الإحالة على سياقات لم تكن متوقّعة من خلال التجلّي النصّي»[354].

إنَّ الاختلاف أصل معرفيٌّ يحيط بمجمل العناصر والمكونات والمدركات، لأن هذه الأشياء كلها لا يمكن أن تدرك مستقلة، «فالاختلاف... سابق على الوعي أي أنَّ كلَّ ما في الطبيعة وفي الوعي هو مختلف وان ما نتمثله في أية لحظة هو اختلاف أما السلب فهو أداة مصطنعة اخترعها الوعي للكشف عن الاختلاف الذي هو جوهر الكينونة»[355].

إنَّ القياس، باعتبار البنية الضدية والطباقية، سيُسعف في جوهرة الدلالات ومعرفة حقيقة الكلام، وهذا النوع من الاستدلال، «... بيان عجيبٌ يظهر فيه المعنى بما يكتنفه من المعاني التي تُظهره وتدلُّ عليه»[356].

وإنَّ التأويل ليس إسقاطاً لدلالات ما، ولا فرض إرغامات لا يقتضيها النص لكنَّ التأويل هو نسيجٌ نصيٌّ متوار، وإنَّ «... النصّ يولد وهو يطرح نفسه للتأويل فسُلطة التأويل كامنةٌ في بذرة النص، إلا أن تلك السلطة تتدعم عبر القراءة العالمة للنص»[357].

إنَّ أيَّ فهم للنص، المتضّمن إشكالاً ما، يجب أن يعمل على تحويل بنية وزحزحتها لأنّ هذه الآلية الإجرائية تهدف إلى الإمساك بالنص، وإزاحة سجفه، ووقف اندفاعه، وفك غموضه[358]. وزحزحة البنية تعتمد على القياس والبحث عن مشابهات والاستعانة بالنقائض، يقول السيوطي، فيما نقله عن ابن الشجري،: «... وشأن العرب أن تحمل الشيء على الشيء مع حصول أدنى تناسب بينهما حتى انهم قد حملوا أشياء على نقائضها»[359].

2 - أدوات الاستدلال وتعيين الدلالة

إنَّ إقامة تصوّر وفهم خاصّين بنصٍّ ما، يعني ضرورة الاستناد إلى عملية استدلَال تُمكّن من بلورة موقف دلالي يتناسب مع عملية الفهم التي تقومٍ على عدّة أركان ومستويات. كما أنَّ عملية الاستدلال تجعل من الدلالة فعلاً معرفياً؛ إذْ تدعّم مذهب الفهم وتعزّز وجه المعنى. لذلك فإنَّ المعرفة هي «... الاستدلال، لأنَّ العارف لابُدَّ من كونه مستدل»[360].

وحصول المعرفة ينبغي أنْ يتبلور من خلال نظام استدلالي، ولذلك لابدَّ للتأويل، حتى يكون وجيهاً، من دلالات يقوم عليها. لقد حرص المعتزلة على الأدلة لأنَّ بناء الدلالةِ، بما هي نظام مادي، هو، وحده، القادر على إكساب

الممارسة التأويلية شرعيةً واقتراباً من مادة اللسان. يقول الجاحظ في باب: «المعرفة والاستدلال»: «ولولا استعمال المعرفة لما كان للمعرفة معنى، كما أنه لولا الاستدلال بالأدلة لما كان لوضع الدلالة معنى»[361].

وتكمن أهمية الاستدلال في قدرة نظامه على إشاعة الاطمئنان واليقين على الوجه الدلالي الذي تتمخّض عنه الممارسة التأويلية، فالتأويل يجب أن يُحقق معرفةً يطمئنُّ إليها المؤول، يقول القاضي عبد الجبار: «اعلم، أنَّ الغرض في إيجاب النظر الوصولُ إلى المعرفة المتولّدة عنه»[362]. بمعنى أنَّ على المؤول معرفة الأحكام التي يستوجبها التأويل، لأن التأويل بناءٌ معرفي يتيح حقيقةً وإحالةً إلى المعنى. لقد سوّغ الجاحظ دعوته إلى التأويل وتحكيم النظر في دراسة المسائل، بدعوة النص القرآني الصريحة إلى التدّبر والتمثّل، فيقول: «... إنَّ اللّه عز وجل لم يُرد في كتابه ذكرَ الاعتبار، والحثَّ على التفكير، والترغيب في النظر وفي التثبُّت والتعرُّف، إلا وهو يريد أن تكونوا علماءَ من تلك الجهة، حُكماء من هذه التعبئة»[363].

إنَّ التأويل، كخيار معرفي، قادرٌ على تحقيق العلم، وذلك بدراسة المسائل من خلال امتدادها اللساني وتعالقها مع أنسجة دلالية أخرى، وبهذه الطريقة تنهض الدلالات، بوصفها مراكز وعي مادية يمكن ترهينها والبرهنة عليها، وفي ذلك يقول القاضي عبد الجبار: «اعلم أنَّ العلم هو المعنى الذي يقتضي سكون نفس العالم إلى ما تناوله ...»[364].

ويرتبط الاستدلال، في مدوّنات المعتزلة، بالقياس، إذ يُسمَّى «... القياس استدلالاً، لأنه فحصٌ ونظر، ويُسمّى الاستدلال قياساً، لوجود التعليل فيه»[365].

ويعني الاستدلال البحث فيما يتيحه النصُّ «أو الظاهرة» من احتمالات وما يستدعيه من دلالات. أي أنَّ عناصر الاستدلال ليست حاضرةً في موقع

النص، بل إنها ما يُسعف في الوصول إلى المعرفة والعلم، يقول البصري: «... إنَّ الاستدلال هو ترتيب علوم يُتوصّل به إلى علمٍ آخر. فكل ما وقف وجوده على ترتيب علوم، فهو مستدل عليه»[(366)].

ويفرّق صاحبُ التعريفات بين التعليل والاستدلال، إذّ يرى «... أنَّ التعليل هو تقرير ثبوت المؤثّر لإثبات الأثر، والاستدلال هو تقرير الدليل لإثبات المدلول سواءٌ كان ذلك من الأثر إلى المؤثّر أو العكس أومن أحد الأثرين إلى الآخر»[(367)].

فالدليل يجب أنْ يتضمّن حقيقة وعلماً وحكماً، وهذا المتضمَّن هو المدلول الذي هو نتاج البحث الاستدلالي، كما يجب على الدليل «أو الدلالة»، أن يتضمّن حُكماً يقينياً وقاطعاً؛ «.. وذلك لأنَّ من حقّ الدليل أن يكون بينه وبين المدلول تعلّقٌ ليكون، بأن يدلَّ عليه أولى من أنْ يدلَّ على غيره.»[(368)].

إنَّ القيمة المعنوية «أو الحكم، أو المعنى»، يجب أن تحصل على وجه يطمئن إليه المؤول، و«... عند النظر في الدليل يحصل اعتقاد المدلول على طريقة واحدة، إذا لم يكن هناك منع، ويحصل هذا الاعتقاد عنده بحسبه، لأنه لا يحصل عنده اعتقادٌ غيرُ المدلول»[(369)].

ويُقسم الاستدلال إلى قسمين: الأول؛ وهو القياس الذي هو استدلال بالكلي على الجزئي وهو «قولٌ مؤلّف من قضايا متى سلمت لزم عنه لذاته قول آخر»[(370)]. والثاني؛ هو استقراء وهو استدلالٌ بالجزئي على الكلي «وهو إثبات الحكم الكلي لثبوته في جزئياته؛ إما كلِّها فيفيد اليقين أو بعضها ولا يفيد إلاّ الظن لجواز أنْ يكونَ مالم يُستقرأ على خلاف ما استُقرئ»[(371)].

ويجب تفحّص الأدلة، قبل تبنّيها وإقرارها، فالاستدلال يجب أنْ يقود إلى أدلّة واضحة، «... وذلك لا يتمّ إلا بأن ترتب الأدلة على حقّها، وكما يجب في الأدلّة العقلية أنْ ترتّب وتعرف صفاتُها وشروطها، فكذلك القول في

الأدلة السمعية»[372]. ومن ثمَّ، فإنَّ الاستدلال جهازٌ يقوم بامتحان الدلالات «أو الأدلة» التي يتأسس عليها خطاب التأويل، فكل دلالة تحتل موقعاً في تماسك البناء وتفعيل شبكة العلاقات والروابط بين الأنظمة اللسانية. إذ يجب على المستدل مراعاة البناء الدلالي الكلي، لأنَّ الإذعان لبعض الوَحدات قد يؤدي إلى فَسْح المجال أمام امتداد جانبي لا ينتمي إلى البناء الدلالي الكلي، إنَّ الوحدة الجزئية ذات غاية توضيحية تمثيلية، وإنها في الأمر، ترفد الممارسة الاستدلالية بالتوازن، وتحقق لسيرورتها فاعلية، فالعلاقة الجزئية لا تمثّل قيمةً أو مستوى دلالياً، إنما يتأتى وجه دلالتها من تحالفها مع غيرها من العناصر اللسانية، أو إذا كانت، العلاقة الجزئية، مركزاً دلالياً. وهذا يعني أنَّ عناصر المستويات اللسانية، «تتداخل مع بعضها وتشكّل نظاماً واحداً للغة وأنه يمكن الاستدلال ببعضها على بعض، وعلى الدارس أنْ يُلمَّ بجميع علومها»[373].

يؤول الزمخشري قوله تعالى: «أفمن أَسَّس بُنيانه على تقوى من الله ورضوانٍ خيرٌ أم من أَسَّس بُنيانه على شفا جُرُفٍ هارٍ فانهار به في نار جهنَّمَ والله لا يهدي القوم الظالمين»[374].

فيقول: «... والمعنى: أفمن أسس بُنيان دينه على قاعدة قوية محكمة وهي الحقُّ الذي هو تقوى الله ورضوانه، «خيرٌ أم من»: أسسه على قاعدة هي أضعف القواعد، وأرخاها، وأقلّها بقاءً، وهو الباطل، والنفاق الذي مثله مثل «شفا جُرف هار»: في قلّة الثبات والاستمساك، وضع شفا الجرف في مقابلة التقوى؛ لأنه جُعل مجازاً عما يُنافى التقوى».

فإن قلت: فما معنى قوله: «فانهار به في نار جهنّم»؟

قلت: لمّا جعل الجرف الهائر مجازاً عن الباطل، قيل: فانهار به في نار جهنم، على معنى: فطاح به الباطلُ في نار جهنّم، إلاّ أنه رشح المجاز فجيء

بلفظ «الانهيار» الذي هو للجرف؛ وليصوّر أنَّ المبطل كأنه أسس بنياناً على شفا جرف من أودية جهنم فانهار به ذلك الجرف فهوى في قعرها؛ والشفا: الجرفُ والشفير، وجرف الوادي: جانبه الذي يتحفّر أصله بالماء وتجرفه السيول فيبقى واهياً، «والهار»: «الهائر، وهو المتصدع الذي أشفى على التهدّم والسقوط... ولا ترى أبلغ من هذا الكلام، ولا أدل على حقيقة الباطل؛ وكُنه أمره..»[375].

إنَّ عملية الاستدلال التي قدّمها الزمخشري، في تفسيره لآية التأسيس، تنتمي إلى طاقة اللغة التوليدية، التي تسمح بالتفاعل بين عناصرها، فقد استثمر الزمخشري بنية الطباق التأويلي القائمة بين الركنين «التقوى- شفا جرف هارٍ»، من أجل الاستدلال على المكوّن الثاني من بنية الطباق، وهو الباطل، من خلال عناصره وسماته المتمثّلة في «شفا جرف».

ولمّا كان الظاهر أصلاً يستمسك به المعتزلة ويراهنون عليه في الممارسة التأويلية، فإنَّ الدلالات التي يطرحها هي موجّه الدرس التأويلي، ومن ثم لا يمكن الاجتهاد في البحث عن نظائر إذا كانت دلالات النص بيّنة، على نحو القطع، في تحديد المقاصد، لكنّما يحصل الاجتهاد في البحث في علاقات الظاهر وما تتيحه من مجازٍ وتعاقد مع بنيات مقدّرة. يقول ابن جني: «أما إذا دلَّ الدليلُ فإنه لا يجب إيجاد النظير... لأنَّ إيجاد النظير بعد قيام الدليل إنما هو للأنس به، لا للحاجة إليه»[376].

ويقدم ابن جني توضيحاً لفكرة الدليل «أو الدلالة»، وفكرة النظير، فيقول: «ومن ذلك قولك في جواب من سألك عن علّة انتصاب زيد، من قولك: ضربت زيداً: إنه إنما انتصب، لأنه فضلةٌ، ومفعول به. فالجواب قد استقل بقولك: لأنه فضلة، وقولك من بعد: «ومفعول به» تأنيسٌ وتأييد لا ضرورة بك إليه...»[377].

وقد يحتاج المستدل إلى تعيين الدلالات، بأنْ يستدعي مكوّناتها الضمنية. لقد عرّف الرمّاني المعتزلي التضمين قائلاً: «تضمين الكلام هو حصول معنىً فيه من غير ذكر له باسم أو صفة هي عبارةٌ عنه»[378].

إنَّ هذا المنطق يُشكلُ مساراً مهمّاً في درس التأويل، وهو التأويل بمقتضى النص، و«مقتضى النص: هو الذي لا يدل اللفظ عليه ولا يكون ملفوظاً ولكن يكون من ضرورة اللفظ أعم من أنْ يكون شرعياً أو عقلياً، وقيل هو عبارة عن جعل غير المنطوق منطوقاً لتصحيح المنطوق ...»[379].

لقد تحدّث الرماني عن وجوب اعتماد الدلالات الضمنية، لموجبات تتعلق بالبنية والمعنى، يقول الرماني: «والتضمين على وجهين، تضمينٌ توجبه البنيةُ، وتضمينٌ يوجبه معنى العبارة من حيث لا يصح إلا به، ومن حيث جرت العادة بأن يُعقد به، وأما الذي توجبه نفس البنية، فالصفة بمعلوم يوجب أنه لا بدَّ من عالم، وكذلك مكرّم. وأما الذي يوجبه معنى العبارة من حيث لا تصح إلا به، فكالصفة بقاتل يدلُّ على مقتول من حيث لا يصح معه معنى قاتل، ولا مقتول، فهو على دلالة التضمين»[380].

ويشير الرماني إلى مستويات أخرى للتضمين؛ كـ «التضمين الذي يوجبه معنى العبارة من جهة جريان العادة»[381]. ويسوّغ الرماني التضمين ودلالته، بأنه نظام لساني جماعي، فيقول: «والتضمين كله إيجازٌ استُغني به عن التفصيل إذ كان مما يدل دلالةَ الإخبار في كلام الناس»[382].

ويندرج في التضمين الذي تُوجبه العبارة «... التضمين الذي[يدل] عليه دلالةُ القياس فهو إيجاز في كلام اللّه عز وجل خاصة، لأنه تعالى لا يذهب عليه وجهٌ من الدلالة، فنصبُه لها يوجب أنْ يكون قد دلّ عليها من كلّ وجه يصح أن يدلَّ عليه. وليس كذلك سبيل غيره من المتكلمين بتلك العبارة، لأنه قد تذهب إليه دلالتها من جهة القياس ولا يُخرجه ذلك عن أن يكون قد

قصد بها الإبانة عما وضعت له في اللغة من غير أن يلحقه فسادُ العبارة... فمن ذلك: «بسم الله الرحمن الرحيم» قد تضمّن التعليم لاستفتاح الأمور على التبرّك به والتعظيم لله بذكره، وأنه أدبٌ من آداب الدين وشعارٌ للمسلمين، وإنه إقرارٌ بالعبودية واعتراف بالنعمة التي هي من أجل نعمة، وأنه ملجأ الخائف، ومعتمَدٌ للمستنجِع»[383].

وتحتل الدلالات الحافة، تلك التي تنهض بتفاعل العناصر اللسانية، مكانة هامة إذ إنها تُسهم في تشكيل البنية الكلية. لكنَّ الشرط المنهجي لاعتماد هذا النمط من الدلالات، عدمُ وجود دلالات راسخة ومركزية، يقول ابن جني: «ولسنا ندع حاضراً له وجه من القياس لغائب مجوّزٍ ليس عليه دليل»[384].

ويقدّم ابن جني اشتراطاً منهجياً للدلالة الحافة والمضمرة؛ فلما كان الأصل في الدلالة أن تكون ظاهرة، فلأن الظاهر والحاضر أدلّ من الباطن والغائب، ولكن متى كانت الدلالة غائبة أو مضمرة وجب إخراجها إلى حيز الوجود اللساني، وذلك بربطها بسياقها الكلي ومواجهتها بالعلاقات المطروحة نصاً. هذا هو شرط الدليل اللساني «أو الدلالة»، أما «... إذا لم يقم عليه دليل بَطُل إضماره، لما في ذلك من تكليف علم الغيب»[385].

وينبغي على المستدل أن ينظر في الدلالات، وهو نظرٌ واجبٌ، وذلك حتى «... تتميّز للمستبدل*، وإلا كان مكلفاً بما يتعذّر عليه»[386].

إنَّ ميز الدليل وتفحّصه يكون بإخضاعه إلى عدة اختبارات ومواجهته بغيره من الأدلة المحتملة، ثم النظر في اتساق الدليل واندغامه في المستويات النصية، وأخيراً النظر في موقعه الخطابي، حيث مكمن الفائدة والقصد.

لقد رأى أبو الحسين البصري، اعتماداً على آراء القاضي عبد الجبار، أنَّ الدلالاتِ «... بعضها يتوصل إليه بنصٍّ ظاهر، وبعضها يتوصل إليه

بنصٍّ خفي يفتقر إلى الاستدلال حتى يُعلمَ أنَّ الحكم مرادٌ به»[387].

فالنص؛ هو المركز المعرفي الذي تسعى النظُم كلّها لإدراكه، ومن ثمَّ فإنَّ الدلالات يجب أنْ تكون منتمية إلى النص، وأن تُحقق حضوراً لسانياً من خلال علاقاته، فإذا كانت الدلالات الجليّة «... لا تُعرف إلا بالنصوص. فلم يجز إثباتُ خفيّها إلاّ بالنص أيضا. لأنّ ما عُلم جليه بطريق، فخفيّه لا يُعلم إلاّ بذلك... الطريق»[388].

وتتعاقدُ النظمُ المعرفية، عند المعتزلة، حول مركز واحد، هو العقل الذي يمثل دور «العرّاب» القادر على التحليل، والبناءِ، والهدم، والإحالة، والاستدلالِ، وميز مقررات اللغة. فالمؤول ينطلق من النص باحثاً في تضاعيفه عنِ أدلّة توجّه عملية تحليلية وتدعّم قانون الاختيار، فإذا كان النص طافحاً بالخيارات ويسمح بأكثر من قراءة ودلالة؛ فإنَّ على المؤول أنْ «... يستنطق النصَّ ولا يُنطقه فإذا أنطق النص بأكثر من دلالة وقف منها عند حدود الإخبار بها ولم يُرجّح منها إلا ما كانت القرينة اللغوية دافعة إليه»[389]. وقد يتيح الاستدلال قيام حكمين متناقضين، يقول ابن جني: «واعلمْ أنَّ اللفظ قد يرد شيءٌ منه فيجوز جوازاً صحيحاً أن يُستدلَّ به على أمرٍ ما، وأن يُستدلَّ به على ضده البتة»[390]. ويرى ابن جني أنَّ كلا الاستدلالين صحيح ويمتلك الشرعية نفسها. وتدل هذه التعددية الدلالية، التي تسمح بها اللغة، على «تفرّع القول» وعلى «الأصل المحفوظ»[391].

إن الذي يحفظ الأصل، هو العقل لأنه يمتلك القدرة على تفعيل العناصر وتحديد المنطقة التي يجب بلوغها، والتحققِ من القصد، وتقويض العناصر المضلّلة، والاستدلال على العناصر الثاوية، وهذه السلسة المنهجية أقيسةٌ عقلية. يقول أبو الحسين البصري: «إنَّ العمل بالقياس مبني على ما تقرر في العقل...»[392].

وإذا بان للمؤول، آناء التأويل، قولان في مسألة واحدة، «... واستبهم الأمر... وجب سبر المذهبين، وإنعامُ الفحص عن حالٍ القولين فإنْ كان أحدهما أقوى من صاحبه وجب إحسانُ الظن بذلك العالم، وأنْ ينسبَ إليه أنَّ الأقوى منهما هو قوله الثاني الذي به يقول وله يعتَقد، وأنَّ الأضعف منهما هو الأول منهما الذي تركه إلى الثاني. فإنْ تساوى القولان في القوّة وجب أنْ يُعتقد فيهما أنهما رأيان له؛ فإنَّ الدواعي إلى تساويهما فيهما عند الباحث عنهما هي الدواعي التي دعت القائل بهما إلى أنْ اعتقد كلاً منهما. هذا بمقتضى العرف، وعلى إحسان الظن؛ فأما القطع البات فعند اللّه علمه»[393].

ومن العوامل المعنوية تأويل الزمخشري لجملة: «وأنتم ظالمون» في قوله تعالى: «ولقد جاءكم موسى بالبينات ثم اتخذتم العجل من بعده وأنتم ظالمون» «آية 92 – سورة البقرة». فيقول: «وأنتم ظالمون»: يجوز أن يكون حالاً، أيٍ عبدتم العجل وأنتم واضعون العبادة غير موضعها، وأنْ يكون اعتراضاً بمعنى: وأنتم قوم عادتكم الظلم»[394].

إنَّ قوانين الاستدلال التي يحتكم إليها المؤول هي الخطوات المادية الكاشفة عن الدلالات وطرق تشكلها، ويجب على عملية التأويل أنْ ترجع إلى النص، بوصفه لغة، إذْ لا مَوْرِدَ إلاَّ هو.

المبحث الثاني

آليات التأويل الدلالي

1 - **التأويل باعتبار دلالة النص**

إنَّ الباحث في المقررات اللسانية العربية عن مفهوم النص، سيقع على تباينٍ واختلاف في حد المصطلح، إذ إنَّ هذا المصطلح ينطوي على غير مفهومٍ، الأمر الذي يعني اتساع المساحة المعرفية التي يقع عليها.

والشائع من هذه المفهومات أن «النصَّ: ما لا يحتمل إلا معنىً واحداً، وقيل مالا يحتمل التأويل»[395].

إنَّ هذا المفهوم مرتبط بالنص المكوّن من علاقات إسنادية واضحة المعالم وبيّنة المقاصد وجلية الأركان، أي ذلك النص الذي لا يحتمل إلا وجهاً واحداً من المعنى، والذي إنْ تبصَّر فيه الناظر وقع على نظامه دون أية عمليات استدلالية. إنّه النص الواضح والمبين والكاشف عن متعلقاته وما ينبني عليها.

بيد أنَّ مفهوم النص، إذا قيس في علاقاته، فلابُدّ من استحضار النص الغامض، ذلك المنطوي على استشكال وغموض، وبذلك، يكون «النص: ما ازداد وضوحاً على الظاهر لمعنى في المتكلم وهو سوق الكلام لأجل ذلك المعنى...»[396].

فالنص، في هذا المستوى، بنيةٌ قصدية يبثّها المتكلم على هيئة نظام رمزي ينطوي على قدرٍ معين من التداخل والغموض اللذين يتيحهما مستوى الإسناد والكثافة المجازية والإحالة على البُنى الغائبة، وأخيراً مستوى التواصل الذي يندرج فيه الوضع الوجودي للمتخاطبين، ويتعلّق به المستوى الذهني والمعرفي والمرجعية العقائدية وسلسلة النُظم السلطوية[397].

وتخضع الممارسة التأويلية إلى دلالات النص، بوصفه مركز التلاسن، فهو الذي يحمل الإشارات والعناصر الدلالية، والذي يجعل التواصل مفعماً بالإحالات والمقاصد. إنَّ عبارة النص هي المأوى الحقيقي للدلالات كلّها.

و«عبارة النص: هي النّظم المعنوي المسوق له الكلام، سُمّيت عبارة لأنَّ المستدل يعبر من النّظم إلى المعنى، والمتكلّم من المعنى إلى النظم فكانت هي موضع العبور فإذا عُمل بموجب الكلام... يُسمّى استدلالاً بعبارة النص»[398].

لقد أدرك المعتزلةُ «أنَّ النص هو خطابٌ يمكن أن يُعرف المرادُ به»[399]، مفاد ذلك، أنَّ المعتزلة لم يعزلوا النص عن سياقات التواصل، ومحمولات المعاني، لأنَّ الانسياق وراء النص، بتغييب عناصر التواصل والظروف المحيطة، يقود إلى الضلال. لقد ميّز أبو الحسين البصري بين نظامين نصييّن، فجعل الظاهر مكتفياً بذاته في الدليل، وجعل المشكل والغامض مفتقراً إلى سواه، وفي هذا التمييز، فإنَّ البصري يُطلق مصطلح النص على الكلام الخفي والغامض ومن ثم، فإنَّ النصَّ لا تُعلم دلالاته إلاّ في إطار التأويل وإعادة تشكيل البنية النصية. يقول البصري موضحاً: وأما «الظاهر، فهو مالا يفتقر في إفادة ما هو ظاهر فيه إلى غيره. وهو مفارقٌ للنص من هذه الجهة؛ ويشاركه في وجوب كونه كلاماً، وفي اختصاصه بالكشف ونفي العموم»[400].

أما الدراسات اللسانيات المعاصرة، فقد أثبتت طبيعة النص الإشكالية، يقول الإيطالي أمبرتو إيكو umberto Eco: «إنَّ نصاً في حال ظهوره من خلال سطحه «أو تجليه» اللساني، يُمثّل سلسلةً من الحيل التعبيرية التي ينبغي أنّ يُفعلّها المُرسل إليه»[401].

هذا يعني، أنَّ القارئ سيمضي في تأويل النص باحثاً عن مكامنه الخطابية والدلالية، الأمر الذي يدل على أنَّ عملية القراءة هي استردادٌ لمقاليد الخطاب وعُرى التلفّظ، «فالبحث في النص وفي دلالاته يتم من خلال وسيط أساسي هو ما تُحيل عليه مجمل المكوَنات التي تأتينا عن طريق التلفظ»[402].

ولمّا كان تفعيل الجهاز اللساني مُنقذاً للمؤول من شِراك الظاهر المختلف وسطوة علاقاته الحرفية، فإنَّ معرفة خلفيات النص وحقائقه البنيوية، معطياتٌ تأويلية يجب إلحاقُها بجهاز اللسان. لقد دافع القاضي عبد الجبار عن الأصل العقائدي المتعلّق بتنزيه الله عن الصفات، فهو ينفي أن يكون الله جسماً، لذلك فهو يعيب على القائلين بجسمانية الله وينعتهم بالواهمين، فيقول في تأويل قوله تعالى: «يوم تُبدَّلُ الأرضُ غيرَ الأرضِ والسمواتُ وبرزوا للّه الواحد القهّار» [403].

« إنَّ ظاهره لا يدلُّ على ما توهّموه، لأنه لم يقل: برزوا إليه، فيقرب أن يكون له ظاهر، وإنمّا قال: برزوا له، وهذا قد يُذكر ويراد به الغرض، كما يقول القائل: صليّت للّه، وحججت له، وطفت. والمراد بذلك أنه فعل ذلك لأجله على جهة التقّرب. فمن أين أنَّ ظاهر ذلك أنهم ظهروا له في مكانٍ واحد؟» [404].

وتتسم الدلالة النصية بالقدرة على التمويه والتحوّل، فهي كامنة في النص وكائنة في إحالاته، وهي عندما تتبلور، فإنها تعزز كينونتها من خلال الوعي الإنساني الذي يُكسبها حضوراً، «وإذا كانت الدلالة... تستجيبُ لحضور القارئ، في زمنه الخاص، فلأنها صائرةٌ وليست مُنتهيةً، ومهاجرةٌ في الزمن وليست ثابتة فيه، وحيَّةٌ متحرّكة وليست ساكنةً» [405].

بيد انّ قيم الاختلاف، الناشئ بفعل منطق الدلالة الإشاري، كفيلةٌ بمنحِ الدلالة مدىً حركياً متشعّباً، إلاّ أَنَّ هذا التّشعّب هو ما يجعل الفهم ممكناً ويسيراً. ويتطلب تحقيق الفهم إنصاتاً عميقاً لهمس الدلالات، إذ تحاول كلُّ دلالة أنْ تكرّس نفسها في خطاب التأويل وأن تقدّم نفسها، باعتبارها مركزاً دلالياً طارداً لغيره من الوحدات الدلالية.

ويحتاج كل مستوىً دلاليّ إلى إجراء عملية لسانية حتى يتسنى الوصول

إلى الفهم الذي يطرحه التدّرج الدلالي، «ولاشك أنَّ هذه التفرقة بين مستويات الدلالة التي ينكشف بها النص لأفق القارئ تفرقةٌ تؤكّد دور القارئ في كشف دلالة النص»[406].

وتقتضي دلالة النص، انسجام عملية الفهم مع قانون الأحالة والتعدد اللذين ينسلاّن آناء القراءة والحراكِ النصي الذي يسمح بإيراد عدة دلالات في الوقت نفسه. إنَّ هذه الطبيعةَ البنائية للنص، هي ما يجعل عملية الفهم منظِّماً واعياً لمسألة المحتمل والمتعدد. فعملية الفهم ليست مستقلَّة، إنما هي مندغمةٌ مع بنية النص، مما يعني أنَّ النص «متحرّكُ الدلالة، مفتوح بلا نهايةّ»[407]. وأن بنيته إذْ تُعلن تشكّلها، في كل مرّة، فإنها تؤكّد احتكامها إلى قنوات النص وقوانين العقل التي تظلُّ في حالة من الاستنفار، «فالنص بقدر ما يُحيل على نصوص غائبة فإنه يعدلً عن أصل تلك النصوص: وبقدر ما يعدل عن الأصل ينشأ في بنيته فضاءٌ ترميزي مثقوبٌ يستنفر قارئه إلى تأويله من خلال استحضار الغائب لغاية الفهم»[408].

والدلالة هي التي تجعل النص قابلاً للقراءة على مرّ العصور واختلاف الأزمان، إنها الإكسير الذي إنْ امتلكه القارئ أو الناظر استحوذ على سلطة النصِ. «... إنَّ الدلالة وجودٌ آنيٌّ في اللغة، أي أنها لصيقةٌ بها في لحظة نشأتها وديمومة تصوّرها، فتكوّن اللغةُ دلالتها بحضورها لا بصناعة خارجةٍ عنها... أما على الصعيد النظري فإنَّ هذا يُفضي إلى فهم العلاقةً المزدوجًة بين اللغة وما هي دالّة عليه، فاللغة تدلّ... لأنها حضور ينوب عن غيبة، أي أنها شاهد عن غائب، وهي للسبب ذاته تعجز عن عدم الإدلاء إنْ هي حضرت، ومن كل ذلك يتحدد لنا تطابق الحدث الدال مع الشحنة الإخبارية المدلول عليها تطابقاً تنتفي معه الزيادة مثلما ينتفي النقصان»[409].

إنَّ النصَّ لا ينفصل، بأية حال، عن قارئه، كما أنَّ القارئ لا يخرج في بناء دلالاته عن النص. و«تبقى هذه الدلالة، على الرغم من فرديتها وآنيتها، دلالةً يتشكّل النصُّ فيها شرطاً لوجودها. ولذا تكون، على تنوّعها وتعددها، واختلافها وفرادتها، من ممكنات النص التي يُفصح عنها تركيبُه وطريقة بنائه لنفسه. وإنها لتعدُّ على هذا الأساس دلالةً تداوليةً[410]، لأنَّ أداء الفرد لها وإنجازه لا يُغادر النص نظاماً. فالنص هنا يُمثّل الكفاية اللغوية التي يولّد القارئ بوساطتها نصوص الدلالة إلى ما لا نهاية»[411].

ومن التأويل المستند على دلالة النص، يمكن التمثيل بتأويل المعتزلة لدلالة التكليم في قوله تعالى: «ورسلاً قد قصصناهم عليك من قبلُ ورسلاً لم نقصُصُهم عليك وكلّم الله موسى تكليماً»[412].

بموجب مقررات العقل المعتزلي فإن توحيد الله يستوجب نفي الصفات عنه تعالى ونفي الجوارح، مما يعني أن التكليم محمولٌ على المجاز وليس على الحقيقة كما يوهم ظاهر النص، وينفي الزمخشري أنْ يكون التكليم من (الكَلْم)، فيقول: «ومن بدع التفاسير أنه من الكَلْم، وأنَّ معناه وجرّح الله موسى بأظفار المحن ومخالب الفتن»[413].

بيد أن الذهنية اللسانية، كما يمثلها ابن جني، ترى أن الكلام قد وقع من الله، حقيقةً، لا مجازاً. أما عن الخطوات الاستدلالية، وحقيقة الكلام، فإنها على النحو الآتي:

أولاً: ينفي ابن جني أن يكون الله قد واضع الناس على شيء، ذلك أنَّ «... القديم سبحانه لا يجوز أن يوصف بأن يواضع أحدا من عباده على شيء؛ إذ قد ثبت أنَّ المواضعة لا بدّ معها من إيماء وإشارة بالجارحة نحو المومأ إليه، والمشار نحوه، والقديم سبحانه لا جارحة له، فيصحَّ الإيماء والإشارة بها منه؛ تقدّست أسماؤه ...»[414].

ثانياً: يرى ابن جني أن حقيقة الكلام الإلهي، تكمن في أن يُحدث الله سبيلاً أو وسيلةً تكلّم الإنسان، فقد سأل ابن جني أحد شيوخه قائلاً: «... ما تُنكر أن تصح المواضعةُ من الله تعالى؟ وإن لم يكن ذا جارحة، بأن يُحدث في جسم من الأجسام، خشبة أو غيرها، إقبالاً على شخص من الأشخاص، وتحريكاً لها نحوه، ويُسمِع في نفس تحريك الخشبة نحو ذلك الشخص صوتاً يضعه اسماً له، ويعيد حركة تلك الخشبة نحو ذلك الشخص دَفَعَات، مع أنه – عز اسمه – قادرٌ على أنْ يُقنع في تعريفه ذلك بالمرة الواحدة، فتقوم الخشبةُ في هذا الإيماء، وهذه الإشارة، مقامَ جارحة ابن آدم بها في المواضعة، وكما أنَّ الإنسان أيضاً قد يجوز إذا أراد المواضعة أن يُشير بخشبة نحو المراد المتواضع عليه، فيقيمها في ذلك مقام يده، لو أراد الإيماء بها نحوه؟ فلم يُجب عن هذا بأكثر من الاعتراف بوجوبه، ولم يخرج من جهته شيءٌ أصلاً فأحكيه عنه؛ وهو عندي وعلى ما تراه الأن لازمٌ بامتناع مواضعة القديم تعالى لغو مرتجلةً غير ناقلةٍ لساناً الى لسان. فاعرف ذلك..»[415].

ثالثاً: بناء على المنطلقين السابقين يقرر ابن جني أن كلام الله لموسى – عليه السلام– حقيقيٌّ، وهو فعل صدر عن الشجرة، بعد أن أحدثه الله على صورة حقيقية، يقول ابن جني: «وأما قول الله عز وجل: «وكلّم الله موسى تكليما» فليس من باب المجاز بل هو حقيقةٌ؛ قال أبو الحسن: خلق الله لموسى كلاماً في الشجرة، فكلّم به موسى، وإذا أحدثه كان متكلّما به. فأما أنْ يُحدثه في شجرة أو فم أو غيرهما فهو شيءٌ آخر؛ لكنَّ الكلام واقعٌ؛ ألا ترى أنَّ المتكلّم منا إنما يستحقُّ هذه الصفة بكونه متكلّماً لا غير، لا لأنه أحدثه في آله نطقه، وإنْ كان لا يكون متكلّماً حتى يحرّك به آلاتِ نطقه»[416].

مفاد ذلك، أنَّ التركيب هو النظام المنَجز الوحيد المحافظ على اكتمال

في البناء، وعلاقات الإسناد، إلاَّ أنَّ التأويل هو إعادة بناء للنص، بمعنى أنه يقوم بتفكيك النص، بوصفه بناءً هرمياً، إلى وحدات بنائية قابلة للتوصيف، دلالياً، وبعبارة أخرى؛ فإنَّ لهذا التفكيك دوراً معرفياً، إذ إنه يستعين باللغة بغيةَ بناء النص، لأَنَّ النص، في هذا المستوى من التداخل والتشابك، شكلٌ خاوٍ، فاللغة، بوصفها نظاماً رمزياً، قادرة على إحياء النص، ذلك أنَّ «... اللغة هي النظام الإعلامي الوحيد الذي يمتلك القدرة على تفسير الأنظمة الدلالية...»[417].

إنَّ أيَّ تأويل حقيقي يجب ألاّ يتعارض مع النص، فلكي نتيقّن من حقيقة تأويل ما، ومن مدى انسجامه، فإنَّ مواجهته بالنص كفيلةٌ بذلك. إذْ لمّا كان التأويل أصلاً دلالياً، فإنَّ على هذا الأصل ان يندرج في النص، «لأنَّ حُكم الأصل ثابت بالنص»[418].

والوصول إلى معنى النص غير ممكن إلاّ بعد تعيين المستويات الدلالية، أي بعد تحديد الوحدات الدالة وآليات اشتغالها. فإذا كان المعنى «... هو ذلك الذي يُفهم ويُبيّن ويُبثُّ بوساطة «شبكة تسنين» التجربة، التي هي اللغة»[419]، فإنَّ الدلالة هي طبيعة تكوين المعنى وكيفيته. مما يعني أنَّ ما تسنّه الجماعة وتتواضع عليه ليس مكتملاً ومنجزاً، لأنَّ «... عملية التسنين هذه تترك بالضرورة بعض البقايا». وهي مظاهر التجربة التي تنفلت من ثقب شبكة اللغة. و«الدلالة» هي الإحالة على هذه البقايا. إنها تولدُ من المجهود المبذول لاستعادة هذه البقايا أو من «عمل التعبير» الذي إذ «لم يعمل على تقليل هذه البقايا إلى الحد الأدنى»، فإنه على الأقل يُعالجها بقصد محدد يُكوّن الأسلوب وهذا الاشتغال ينصبُّ على عناصر الدوال غير الملائمة بالنسبة للوظيفة التواصلية[420].

إنَّ استحضار مقاصد المتكلم وإرادته وحكمته عناصر تنتمي إلى دلالة

النص، إذ يستحيل الوصول إلى الدلالة الحقيقية إذا استُبعد قصدُ المتكلم. إذ سيؤدي الاقتصار على التركيب إلى علاقات متشعّبة. مما يعني أنَّ القصد هو المؤشّر الحقيقي× والصحيح الذي ينبغي مراقبتُه آناء التشكل الدلالي. وأنَّ أية تشعّباتٍ وانحرافات لا بدَّ أن تدعّم القصد باعتباره أصلاً ثابتاً[421].

إنَّ الرهان الكبير، الذي يواجه التأويل، يتمثّل في الوقوف أمام اندفاع النص وإحالاته وقوانينه التدليلية، «فالنص نسيج من الإحالات المرجعية التي لا تنتهي عند حد بعينه، وبإمكان السيرورة التأويلية أنْ تمضي بكلّ إحالةٍ إلى أقصى الحدود الممكنة دون أن تستنفد، مع ذلك، ممكناتها التدليلية»[422].

إنَّ الأصل العقائدي والمعرفي الذي تبناه المعتزلة والمنحصر في عدل الله وتنزيهه عن الصفات، شكَّل مرتكزاً رئيساً للدفاع عن بنية القصد، باعتبارها المطلق الدلالي.

2 - التأويل باعتبار دلالة الخطاب

ينتسب الخطاب إلى حيز الكلام وما يدخل تحته من عناصر بنيوية، وسياقات وظروف مكانية وزمانية، إنَّ المنطوقات الكلامية واللاكلامية، مركزُ الخطاب وجوهره الفعلي. ويقع في بنية الخطاب المتخاطبون، إنْ كانوا جماعة، أو المتخاطبان، إنْ كانا اثنين، وهذا أقل عدد يحصل به الخطاب. إنَّ دلالة الخطاب يجب ألاَّ تستبعد أيّاً من هذه الأركان[423].

بيد أنَّ المأزق المعرفي يكمن في معرفة دلالة الخطاب المكتوب، ألا وهو النص، على اعتبار أنَّ «... النصَّ خطابٌ تم تثبيته بواسطة الكتابة»[424]، فعلى محل الخطاب أنْ يبحث في النص عن مكامنه الخطابية، وأنْ يستعيد

من الكتابة عُرى الكلام.

ويتعيّن درسُ الخطاب بإدراك مقاصد متكلّميه، لأنَّ الكلام، بوصفه فعلاً[425]، يُعبّر عن إرادة فاعليه، «وإذا كان التركيزُ على «اللغة» يعني التركيز على الكلام أو الكتابة التي يُنظر إليها موضوعياً بوصفها سلسلة من الأنساق التي لا تنطوي على ذوات، فإنَّ التركيز على «الخطاب» يعني التركيز على اللغة من حيث هي «نطقٌ» أو تلفّظ، مما يعني إدخال الذوات الناطقة في الاعتبار»[426].

والخطاب، عند المعتزلة، هو المتعلّق بمتخاطبين عاقلين، «... لأنَّ المخاطبة مفاعلةٌ، ولا تُستعمل إلاَّ بين نفسين يصحّ من كلّ واحد منهما أن يخاطب ابتداءً، ويُجيب صاحبَه عن خطابه، وإنْ كان× في التعارف قد استعمل فيمن يخاطب غيره، وهو على صفةٍ يصح أنْ يُفهمَ ويُجيبَ، وإنْ لم يُجب ولم يخاطب»[427].

لقد اتكأ القاضي عبد الجبار، في النص المتقدّم، على المعنى الحاصل في البنية الصرفية للمصدر، «المخاطبة»، الذي يدل على الاشتراك، فبنية «المفاعلة» تدل على اشتراك طرفين اثنين في إحداث الفعل. إنَّ «المفعول به» الذي يقع عليه فعل المخاطبة هو فاعل في المعنى، إذ إنه مندرج في إحداث فعل المخاطبة حتى وإن ظلَّ صامتاً.

ويقترن تحقيق الخطاب بإرادة المخاطِب في توجيه خطابه إلى سامع «أو مخاطب». إنَّ الإرادة هي الشرط الموضوعي في تأسيس الخطاب. يقول القاضي عبد الجبار، «وكذلك الخطاب لا يكون خطاباً إلاّ بأنْ يريد المخاطِبُ إحداثه خطاباً لمن هو خطابٌ له»[428].

إنَّ معرفة دلالة الخطاب مرتهنة بمعرفة القصد وحكمة المتكلم المبثوثة في الخطاب. لقد عدَّ المعتزلة القصد أصلاً ينبني عليه الخطاب، حتى

أنهم اشترطوا، للاستدلال بالخطاب، العلم بالقصد وما يفيده في العرف اللساني. فالخطاب يجب أنْ يكون منسجماً مع القوانين اللسانية للجماعة، وأنْ يتوافر على جملة قرائن ضابطة للفعل الدلالي. يقول البصري، موضحاً هذا التصور،: «وقد علمنا أَنَّ المستدل إنما يعلم حكم الأصل استدلالاً بخطاب الله، وبخطاب نبيّه وأفعاله، وما عُلم من قصده، وخطابِ الأمّة. وإنما يصحّ أنْ يُستدل بالخطاب إذا عُلم أنَّ المتكلّم به يجب، إذا تكلّم بكلام وقد وُضِعَ لإفادة شيءٍ، فقد عَلِم أن ذلك الشيء على ما يدل عليه الخطاب مع القرينة»[429].

والعلم بقصد المتكلم، هو فهم لإرادة المتكلم ونيّاته، بمعنى آخر؛ فإنَّ على التأويل الدلالي أن يمضيَ في سبر كينونة المتكلم وكشف منظومته المعرفية، يقول البصري، بصدد هذا التصوّر: «ويجب أنْ نعرف حكمة المتكلّم ليصحّ أنْ نعلم ما يجوز أن يقول ويريده، وما لا يجوز أن يريده ويقوله. ولا يصح المعرفةُ بحكمة الله إلاّ مع المعرفة بذاته وصفاته. ولا يصح المعرفةُ بحكمة النبي إلا مع المعرفة بكونه نبياً»[430].

ويشير د. طه عبدالرحمن إلى مسألة هامة وهي أنَّ دلالات الخطاب تختلف عن دلالات المعجم إذ يدخل في تشكيل دلالات الخطاب العلاقات التي تكتنف الخطاب، «فيكون، بذلك، إنشاءُ الكلام من لدن المتكلّم وفهمه من لدن المخاطب عمليتين لا انفصال لإحداهما عن الأخرى، وانفراد المتكلم بالسّبق الزمني ما كان ليلزم عنه انفرادٌ بتكوين الكلام، بل ما أن يشرع المتكلم في النطق حتى يقاسمه المخاطب دلالاته؛ لأَنَّ هذه الدلالات الخطابية لا تنزل على ألفاظها نزول المعنى على المفردات في المعجم، وإنّما تنشأ وتتكاثر وتتقلّب وتتعرّف من خلال العلاقة التخاطبية، متّجهة شيئاً فشيئاً إلى تحصيل الاتفاق عليها بين المتكلّم ونظيره المخاطب، بعد انْ تكون

قد تدرّجت في مجاوزة اختلاف مقتضيات مقاميهما واختلاف عقدهما للدلالات»[431].

ويرى أبو الحسين البصري أنَّ الخطاب يتضمّن قرائن تتيح العدول عن دلالته، بيد أنَّ معرفة حال المتكلم هي المنقذ من حالة التردد والتذبذب الدلاليين، وبعبارة أخرى، فإنَّ الخطاب إذا انطوى على غموض دلالي في بنائه، فإنَّ معرفة حال المتكلم به هي المرجّح الوحيد لدلالته، يقول البصري: «واعلم أنَّ كلَّ خطاب، فإنه لابدَّ في الاستدلال به من اعتبار حال المتكلّم به. ألا ترى أنّا نعتبر حكمته؟ وإنما أردنا الأحوال التي لها نعدل بالخطاب من معنى إلى معنى، مع كونه متردداً بينهما»[432].

إنَّ السامع «أو المُخاطب»، ركن في حصول الخطاب، إذ ينبغي عليه أنْ يفهم الخطاب ويُبين أنساقه، إذ إنَّ «... البيان هو معرفة خواص تراكيب الكلام ومعرفة صياغات المعاني ليتُوصل بها إلى توفية مقامات الكلام حقّها بحسب ما يفي به قوةَ ذكائك.. »[433].

ومن ذلك تأويل الزمخشري للمفعول الثاني المحذوف «أمر» في قوله تعالى: «وإذا أردنا أنْ نهلك قريةً أمرنا مُترفيها ففسقوا فيها فحقَّ عليها القولُ فدمّرناها تدميرا»[434].

إذ يرى الزمخشري أن المفعول الثاني المحذوف تقديره «الفسق» أو «بالفسق». فالله هو الآمر، ومترفو القرية هم المأمورون، والمأمور به هو الفسق. بيد أن هذا التأويل لا ينسجم مع الأصل العقائدي الذي قرره المعتزلة، والذي هو معطىً عقلي يجب أنْ تُؤوّل في ضوئه الآيات المخالفة له، وهذا الأصل هو العدل، الذي ينصُّ على أنَّ الله لا يفعل القبيح ولا يأمر به.

وحتى ينسجم التأويل مع الأصل العقائدي فإن الزمخشري يسوّغ ذلك بقوله: «... «ففسقوا» أي: أمرناهم بالفسق ففعلوا، والأمر مجاز، لأَنَّ

حقيقة أمرهم بالفسق أن يقول لهم: افسقوا، وهذا لا يكون فبقي أن يكون مجازاً، ووجه المجاز أنه صبَّ عليهم النعمة صبّاً، فجعلوها ذريعةً إلى المعاصي واتباع الشهوات، فكأنهم مأمورون بذلك، لتسبب إيلاء النعمة فيه؛ وإنما خولهم إياها ليشكروا ويعملوا فيها الخير ويتمكنوا من الإحسان والبر، كما خلقهم أصحاء أقوياء، وأقدرهم على الخير والشر، وطلب منهم إيثار الطاعة على المعصية فآثروا الفسوق، فلما فسقوا حقّ عليهم القولُ وهو كلمة العذاب فدمّرهم»[435].

إنَّ تأويل الزمخشري للمأمور به يستند على فهمه قوانين التركيب ودلالات الأمر وعلاقاته الإسنادية، إذ لم كانت الفاءُ في قوله تعالى: «ففسقوا» واقعةً في جواب الطلب، والفعل «فسقوا» جوابَ طلب فإنَّ الطلب يجب أن يكون من جنس الجواب.

يقول الزمخشري، مفنّداً الافتراض الذي مفاده؛ أن الله أمرهم بالطاعة: «فإن قلت: هلا زعمت أنَّ معناه: أمرناهم بالطاعة ففسقوا؟ قلت: لأنَّ حذف ما لا دليل عليه غير جائز، فكيف يحذف ما الدليل قائمٌ على نقيضه؛ وذلك أنَّ المأمور به إنما حُذف لأنَّ فسقوا يدل عليه، وهو كلامٌ مستفيض، يُقال: أمرته فقام، وأمرته فقرأ لا يُفهم منه إلا أنَّ المأمور به قيام أو قراءةٌ، ولو ذهبت تقدّر غيره فقد رمت من مخاطَبك علم الغيب، ولا يلزم على هذا قولهم: أمرته فعصاني، أو فلم يتمثل أمري؛ لأنَّ ذلك منافٍ للأمر مناقضٌ له، ولا يكون ما يناقض الأمر مأموراً به، فكان مُحالاً أن يُقصَد أصلاً حتى يُجعل دالاً على المأمور به، فكان المأمور به في هذا الكلام غير مدلول عليه ولا منوي؛ لأنَّ من يتكلّم بهذا الكلام فإنه لا ينوي لأمره مأموراً به، وكأنه يقول: كان مني أمرٌ فلم تكن منه طاعةٌ، كما أنَّ من يقول: فلانٌ يُعطي ويمنع، ويأمر وينهى، غير قاصد إلى مفعول»[436].

ويمضي الزمخشري مدافعاً عن تقديره للطلب المحذوف أو المأمور به وهو الفسق فيقول مجيباً على سؤال مفترض مفاده: «هلا كان ثبوت العلم بأنَّ الله لا يأمر بالفحشاء، وإنما يأمر بالقصد والخير؛ دليلاً على أن المراد أمرنا بالخير ففسقوا؟»[437].

«... لا يصح ذلك، لأن قوله «ففسقوا»: يدافعه، فكأنك أظهرت شيئاً وأنت تدّعي إضمار خلافه فكان صرف الأمر إلى المجاز هو الوجه ونظير «أمر»: شاء، في أنَّ مفعوله استفاض في الحذف لدلالة ما بعده، تقول: لو شاء لأحسن إليك، ولو شاء لأساء إليك، تُريد: لو شاء الإحسان ولو شاء الإساءة، فلو ذهبت تُضمر خلاف ما أظهرت – وقلت: قد دلّت حال من أُسندت إليه المشيئة أنه من أهل الإحسان أو من أهل الإساءة، فاترك الظاهر المنطوق به وأضمر ما دلت عليه حالُ صاحب المشيئة– لم تكن على سداد...»[438].

إنَّ البيان هو الدلالات التي تقوم عليها عملية الفهم والتأويل، فهناك من الدلالات ما هو خارج النص، وهناك دلالات يفصح عنها النص، وهناك دلالات تتعلّق بالسامع «أو القارئ»، يكتشفها ويستكنهها من خلال عملية التواصل مع النص واستحضار الخطاب.

والبيان، بوصفه جهازاً سابراً للدلالات، استراتيجية تأويلية تعمل على تعيين الخطاب وإظهار مركزه، «وهو كلامٌ أو فعلٌ دالٌّ على المراد بخطاب لا يستقلُّ بنفسه في الدلالة على المراد»[439].

إنَّ المؤول، عندما يسعى إلى معرفة حكمة المتكلم وإرادته، فإنه يتحقق من منسوب الإرادة الذي يتضمّنه الكلام، بمعنى آخر، فإنَّ المؤول يحاول إدراك القيم التي تسعى الكينونة إلى بثّها من خلال القصد، ومن ثمَّ إدراك الأثر الناجم عنها، الواقع على إرادات المستمعين والمخاطَبين. إنَّ

فرضَ قصد ما معناه بسط سيادة لسانية، وإخضاع المستمع «أو القارئ» لاشتراطات الخطاب بمعنى آخر، فإنَّ الخطاب فرض سلطة رمزية على الآخر، ويعني بعد ذلك، فرضُ هيمنة لغوية، وإجراءُ انقلاب على السلطة الرمزية الراسخة. فكلُّ خطاب يسعى إلى تعزيز نظام رمزي معين، ومن ثمَّ فهو سعيٌ إلى تأسيس الكينونة بوصفها هوية [(440)].

ومعرفة الدلالة والقيم التي يستبطنها الخطاب مشروطةٌ بالنظر في الخطاب وقرائنه، «فإنْ تجرّد عن قرينة، حُمل الخطابُ على ظاهره. وإنْ لم يتجرّد عنها فإما أنْ تدلّ القرينة على أنَّ المراد ليس هو ظاهره،أو تدل على أنّ المراد هو ظاهره، أو تدلّ على أنَّ المراد ظاهر الخطاب وغيرظاهره فإنّ دلّت على أَنَّ المراد ليس هو ظاهره، خرج ظاهره من أنْ يكون مراداً»[(441)].

والدلالة هي القادرة على تعيين مراد الخطاب وقصده، وعليها في الأحوال كلّها أنْ تسوّغ الوجه الذي تتبنّاه، لأنَّ الخطاب قد يكون دالاً في حقلين معرفيين متباينين دلالةً مختلفةً، يقول البصري، موضّحاً: «فأمّا إنْ دلّت الدلالةُ على أن ظاهر الخطاب مرادٌ، وغيرُ ظاهره أيضاً مراد، فإنْ عيّنت ذلك الغير، وجب حمله عليهما. فيكون الخطاب مستعملاً فيهما من جهة اللغة، على قول من أجاز ذلك في اللغة ومن منع ذلك في اللغة، يقول: إنَّ الشريعة قد وضعت تلك الكلمة لهما»[(442)].

والاستعانة بسياق الخطاب تضمن للمؤول غلبةً على مسألة التعدد والغموض؛ إذْ إنّ شرط الخطاب الاندراج في سياقٍ معرفي ينظّم عملية التواصل، «... لأن الكلمة في الخطاب توضع دائماً ضمن سياقٍ يُحدد معناها»[(443)]. فالكلام لا يوجد مستقلاً عن الخطاب، «وهذا يعني أنّ علاقات الكلمة ضمن الخطاب مع الكلمات الأخرى في السلسلة الكلامية هي التي تُحدد معنى الكلمة، ولا معنى للكلمة خارج الخطاب»[(444)]. وبعبارة

أخرى، فإنه «... لا معنى لرمز منفصل؛ أو بالأحرى أن الرمز المنفصل يفيض معنى؛ وقانونه هو التعدد الدلالي، مثلاً: «النار تدفئُ، وتُنيرُ، وتطهّر، وتُحرق، وتجدد الحياة...»[445].

إنَّ تعيين الدلالة الفعلية للخطاب يكون بالاحتكام إلى جميع العناصر التي تتيح تحديد الدلالة. كما أنَّ «الكلمات المتعددة المعاني تكون أكثر الكلمات رواجاً، وأسهلها للإنتاج والفهم. اختيار مفهوم ملائم من لائحة المفاهيم التي يُعبِّر عنها اللفظ المشترك يتطلّب مجهودًا معرًفياً خاصاً، ويتسبب أحياناً في أخطاء. ويقع رفع الالتباس عن طريق السياق اللغوي المباشر، أو السياق الخطابي، أو الوضع الذي يحدث فيه التواصل، أي كل مصادر المعلومات المتوفرة لرفع اللبس»[446].

ويقوم تأويل الخطاب، بتحليل المستويات اللسانية، في مستويي الجملة والخطاب، واستحضار النظير المضمر. يقول ابن جني في تحليله لقول أبي نواس في مدح الفضل بن الربيع:

صعبٌ إذا لاقى أَبَرْ
وإنْ هفا القومُ وَقَرْ

«أَبرّ» أي زاد على أعدائه، وقهرهم. و«هفا»: زلَّ، ومنه: الهفوة، وهي الزَّلل. و«قرّ»: ثبت، وارتبط جأشه. ومثله قوله تعالى: «وقرن في بيوتكنَّ»؛ لأنه من الوقار. أي لا تبرحن بيوتكنَّ. ومثله من أمثال العرب «توقّري يازَلزةُ»، والزّلزةُ: المرأة الكثيرة الدخول والخروج. وتوقّري: تفعّلي، من الوقار. ومنه قول «العجّاج»: ثبتٌ. إذا ما صيح بالقوم، وقر[447].

ويشترط المعتزلة، في تعيين دلالة الخطاب، معرفة الأثر الناجم عنها، بوصفها مفتاحا للمعنى، أيّ أنْ يعرف المؤول ما يترتب على الدلالة من أحكام، وفوائد. يقول البصري: «اعلم أنَّ قول الله تعالى إذا تناول أشياء

كقوله تعالى: «... اقتلوا المشركين...» وطرق سمعَ المكلّف، فإنه لا يجوز أن يحمله على عمومه، ولا يحكم بثبوت التعبّد بفائدته إلا بعد أنْ ينظر فيما يخصّه أو ينسخه. فإنه يجوز في الأدلة ما ينسخه ويخصه. فإذا فحص ووجد في ذلك ما ينسخه أو يخصّه، قضى بما يقتضيه الدليل. وإنْ لم يُصب ذلك، لم يخل الخطاب إما أن يتناول ذلك المكلّف أو لا يتناوله. فإنْ تناوله، قضى بشمول الخطاب له، وقضى بلزوم تلك الأفعال له»[448].

وما يمكنٍ تأكيده، هو أنَّ المعنى متشعّب وممتد، إذ لا يمكن للمعنى أنْ يكون صافياً، ومتى لاذ المؤول بالدلالة انكشف له المعنى، وتبدّت له الفائدة.

بيد أنَّ تعيين معنىً بوساطة دلالات ما لا يعني إلغاء المعنى الآخر؛ فهو باقٍ لا يزول. إنه «... يطفو حول الكلمات كإمكانيات غير معطلة كل التعطيل، ويلعب السياق دور المصفاة حيث يُمرر بُعداً واحداً- خلال تفاعلات التجانس والتعزيز- من بين كل الأبعاد المتناظرة الأخرى للمفردات المعجمية... وبهذا يمكننا أن نصوغ جُملاً أحادية المعنى من مفردات متعدد المعنى وذلك راجعٌ إلى فعل الفرز أو الغربلة الذي يقوم السياق به»[449].

ولمّا كان جلاء المراد والقصد، هدفاً يرومه المتكلّم حتى يتسنّى له إفهامُ المستمع، فإنَّ غموض المراد يؤدي إلى الإبهام والتعمية، وفي هذه الحالة لابد من إجراء التأويل حتى يتبدّى القصد ويبان، فالوضوح هو الأصل والحَسَن، والغموض هو الفرع والقبيح؛ «... لأنَّ المتعالمَ ممن يقصد بخطابه إفهامَ المخاطب، أنْ يَقْبُحَ منه ألاّ يجلّي مراده إذا أراد ذلك، ومتى لبَّس مراده وأوقع خطابه محتمل كان ذلك ناقضاً لما قصده ...»[450].

ومن ثمَّ، فإنَّ الغموض الذي يُبديه الخطاب سيتبدد إنْ اتكا المؤول على جملة أسس لسانية، يقول البصري: «وهذه الجملةُ تقتضي أنْ يعلمَ المستدلُّ ما وضع له الخطابُ في اللغة، وفي العرف، وفي الشرع، ليحمله عليه. ويعرفَ

مجازَه، فيعدل بالقرائن؛ وهي ضربان: عقليةٌ وشرعيةٌ. والشرعيةُ هي بيان نسخ، أو بيان تخصيص، أو غيرهما من وجوه المجاز. واما القرائن العقلية فهي الأدلة العقلية إذا دلّت على خلاف ظاهر الكلام. وأما حال المتكلم فهي حكمته»[451].

إنَّ فهمَ دلالة الخطاب، بموجب دليل العقل، والعلمَ بها لابد أن يتأسسا على قانون مواضعة يسبق الخطاب نفسه، مما يعني أنَّ الخطاب، بوصفه نظاماً دلالياً، قائمٌ على علاقاتٍ متأسسةٍ قبل حدوثه.

المبحث الثالث

مستويات التأويل الدلالي

1 - التاويل باعتبار الدلالات العقلية

تؤدي الدلالة العقلية الدور الأبرز في الممارسة التاويلية؛ إذ يجب على التأويل أنْ ينسجم مع مقررات العقل بوصفه نظاماً ونسقاً من المبادئ والمسلّمات التي يجب على العلامات اللغوية أن تؤوب إليها. ليس هذا فحسب، وإنَّما الدلالة العقلية، هي التي تسوّغ حالة الاختلاف أو الغموض أو الانحراف عن الأصل المعرفي، ألا وهو العقل.

إنَّ هذا الطرح، الذي يرى ضرورة انطباق الواقعة اللغوية مع الدلالة العقلية، طرحٌ يؤمن بانفصال اللغة عن العقل، ومن ثم فإنّ جهد التأويل سينصبُّ على إرجاع حالة الاتصال، أي التصالح مع العقل، لأنَّ العقل سيكون قاصراً عن بلوغ مَنْشد التواصل مع الاختلاف. وبما أنّ العقل هو الذي يعي الاختلاف؛ فلأن قانونه مؤتلف ومتسّق، مما يعني، أنّ المعرفة العقلية متقدمة نحو الأصل؛ لأنها تجعل من الفرضيات والأدلة أدواتٍ لاستكناه الحقيقة التي نراها بعين العقل[452].

وإذا كان العقل متقدّماً على باقي الأنظمة المعرفية، وجوداً ويقيناً، فإنَّ أدلته راجحة على غيرها ومتفوقة، «... طالما أنّه مزوّد بمبادئه الثابتة الجوهرية التي ترشده في اكتساب المعارف. ومن هذه المبادئ: مبدأ عدم التناقض. وهو مبدأ مشتقٌ من مبدأ الذاتية ومفاده أنَّ الشيء لا يمكنه أنْ يكون وأنْ لا يكون في وقت واحد وعلى وجه واحد ...»[453].

والقول بالدلالة يعني التحقق من الأنظمة التي يتسلل من خلالها المعنى، والدلالة «...، أيضاً، هي مركز دراسة العقل الإنساني «الفكر، الإدراك، المفهوم، الصورة ...» إنَّ كلَّ هذه الوجوه العقلية مرتبطةٌ بشكل منظّم ومعقّد بالطريقة التي من خلالها نصنّف ونضمّن في الوقت نفسه تجربتنا للعالم في اللغة التي نستخدمها»[454].

إنَّ التأويل، باعتبار الدلالة العقلية، هو حكمُ الأصل الذي يقطع ويقضي على ما سواه، يقول الجاحظ: «وللأمور حُكمان: حُكمٌ ظاهرٌ للحواس، وحُكمٌ باطنٌ للعقول. والعقل هو الحجة»[455].

ومن التأويل القائم على دلالة العقل، تأويلُ الجاحظ لقوله تعالى: «ولو أنّ ما في الأرض من شجرة أقلامٌ والبحرُ يمدُّه مِنْ بَعْدِه سبعة أبحر ما نفدت كلمات اللّه»[456].

فيقول، معتمداً على القرينة العقلية: «والكلمات في هذا الموضع، ليس يريدُ بها القول والكلام المؤلّف من الحروف، وأنما يُريد النِّعمَ والأعاجيب، والصفات وما أشبه ذلك، فإنَّ كلاًّ من هذه الفنون لو وقف عليه رجلٌ رقيقٌ اللسان صافي الذهن، صحيحُ الفكر تامُّ الأداة، لما برح أن تحسره المعاني وتغمره الحكم»[457].

تُقرر دلالة العقل استحالة إحصاء النّعم لكثرتها ووفرتها. وبعبارة أخرى فإن اللاتناهي الذي يحكم نظام النعم والفضائل، دالٌّ على عظمة الخالق وقدرته الواسعة. مما يعني أنَّ دلالة العقل ذات طبيعة استكناهية، فهي إذ تبحث في النص، فأنها تعمل على استخراج الراسخ والثابت، وبذلك، فإنَّ الدلالة العقلية إما أن تكون معلّلة للمَواطن التي ينبغي أنْ تعلل، وإما أن تكون مؤيدة للمواطن التي تفوق التعليل والتسويغ [458].

وتتأسس الدلالة العقلية على القياس، بل إنَّ القياس يشتق أدواته من دلالات العقل، لأن القياس قانونٌ عقلي يقود إلى استدلالات صحيحة[459]. وتتيح الدلالة العقلية التفريق بين المواد المتشابهة، في حين أن دلالات الحواس قد تخدع الإنسان وتضلله، لقد رأى الجاحظ أنَّ مخلوقات اللّه كلّها تدلُّ على عظمته وقدرته، فالغزال يدلُّ على قدرة اللّه بالدرجة نفسها التي يدلُّ بها الذئب أو الخنزير، إلاَّ أنَّ هذه المخلوقات مختلفة في نظر

الناس، لأَنَّ اللّه زوَّدهم بقدرة يميزون من خلالها الانتفاع بهذه المخلوقات، ولأنها «... أمورٌ فرّقها اللّه تعالى في عيون الناس، وميزّها في طبائع العباد، فجعلَ بعضها بهم أقربَ شبهاً، وجعل بعضها إنسياً، وجعل بعضها وحشياً... وبعضها قاتلاً. وكذلك الدُّرّة والخرزةُ والتمرة والجمرة... فلا تذهب إلى ما تريك العينُ واذهب إلى ما يريك العقل».[460].

وتتمثل أهمية العقل في قدرته على تحقيق علم بالحقائق الجوهرية، وتحديد هيأة هذه الحقائق ومعانيها، «وهكذا تصبح وظيفةُ العقل الوصول إلى المعاني الكلية حتى يتكوّن العلم»[461]. فقد يوهم النص بمعنىً ظاهرهو المعنى المجازي، أما الدلالة الحقيقية، فتلك التي يشير إليها العقل. ومن ذلك تأويل الشريف الرضي لقوله تعالى: «لو أنزلنا هذا القرآن على جبل لرأيته خاشعاً متصدعاً من خشية اللّه»[462].

يقول: «... وهذا القول على سبيل المجاز. والمعنى أنَّ الجبلَ لو كان مما يعي القرآن ويعرف البيان، لخشع في سماعه، ولتصدّع من عظَم شأنه، على غلظ أجرامه، وخشونة أكنافه، فالإنسان أحقُّ بذلك منه، إذ كان واعياً لقوارعه، وعالماً بصوادعه»[463].

وتتأتّى مزيّة العقل من قدرته على الكشف والإبانة، فإذا كانت الدلالات متشابكةً فإنَّ العقل قادرٌ على الفصل بينها، لأنَّ حدّ الإبانة، كما يُعبّر الرّماني المعتزلي: «... إظهار المعنى للنفس بما يميزه عن غيره لأنَّ معنى أبانه منه فصله منه. فإذا ظهر النقيضان في معنى الصفة فقد بانت وفُهمت»[464]. معنى ذلك، أنَّ دلالة العقل لا تسعى إلى إظهار الحقيقة فحسب، وإنّما تروم تسويغها وإدراجها فهماً وتبصراً من خلال الوقوف على نقائضها من الوجوه المحتملة التي تنافسها في التجلّي.

لقد تأوَّل ابن جني قوله تعالى، على لسان الهدهد: «إني وجدت امرأةً

تملكُهم وأُوتيت من كلِّ شيءٍ ولها عرشٌ عظيم»[465]، فرأى أنَّ دلالة الامتلاك مجازية تفيد توكيداً السلطة والملك، فملكةُ سبأ، كما يُعبّر ابن جني، «... لم تؤت لحيةً ولا ذكراً»، ووجه هذا عندي أن يكون مما حُذفت صفته، حتى كأنه قال: وأوتيت من كلِّ شيءٍ تؤتاه المرأةُ الملكةُ؛ ألا ترى أنها لو أتيت لحية وذكراً لم تكن امرأةً أصلاً، ولما قيل فيها: أوتيت، ولقيل أوتي ومثله قوله تعالى: «كلَّ شيء» وهو سبحانه شيءٌ. وهذا مما يستثنيه العقل ببديهته، ولا يحوج إلى التشاغل باستثنائه؛ ألا ترى أنَّ الشيء كائناً ما كان لا يخلق نفسه، كما أنَّ المرأة لا تؤتى لحية ولا ذكراً [466].

وقد تقوّض دلالة العقل ظاهر الكلام الذي قد يجوّز باطلاً أو هزلاً وعدم اتساق، فعلاقات التشبيه لا تحسم من خلال أركانها المتبدّية، إنما محل الحسم ما تدل عليه وما تؤديه من نظم كاشفة، فهذا النوع من الكلام يجب «... أنْ يُجعلَ على وجه المجاز، الذي يقتضيه دليلُ العقل ...»[467]. ويقدّم الرّماني مثالاً يوضح ذلك قائلاً: «... فمن ذلك قوله تعالى: «كم تركوا من جنّات وعيون وزروع ومقام كريم»، فهذا بيانٌ عجيب يوجب التحذير من الاغترار بالإمهال»[468].

أما ضمني الكلام ومضمره، فإنَّ دلالة العقل وقرينته كفيلتان بهما، فالكلام مركباً ومؤلفاً يختلف عنه مفرداً ومنفصلاً، «... كقولك: غلام زيد، فهذا التأليف يدل على الملك من غير ذكر له باسم أو صفة. ودلالة الاشتقاق كدلالة التأليف في أنه من غير ذكر اسم أو صفة، كقولك: قاتل تدل على مقتول وقتل من غير ذكر اسم أو صفة لواحدٍ منها ولكنَّ المعنى مضمّن بالصفة المشتقة وإن لم تكن له»[469].

2 - التأويل باعتبار الدلالات اللغوية

تنقسم العلامة اللغوية إلى دالٍ ومدلول وفق قانون إشاري يمنح الدالَّ قدرةً على التدليل. كما أنه يسمحُ للدال بالإحالة على مدلول معيّن. بيد أن هذا التعيين ملتبسٌ في ذاته، إذ إنَّ الدالّ لا يدلّ على المدلول الحقيقي لكنّما المدلول الذهني، الذي هو تصوّر رمزيٌّ للمدلول الحقيقي. كما يقع الالتباس في مساحة الاشتراك الرمزي بين المدلول والاختلاف الحاصل في أوصافها.

بيد أنَّ حاجة الناس إلى اتفاقات رمزية على علامات معينة، يخفف من حدة الاختلاف والافتراق بين الرموز ونُظم تدليلها، وبعبارة أخرى، أن تحالف الجماعة الإنسانية الواحدة والتزامها بقرارات رمزية، يجعل من التواصل عملاً يسيراً وسهلاً. بمعنى أنَّ حالة الائتلاف اللساني تسمح بإيجاد قنوات تواصل واضحة المعالم بيّنة الأهداف، مما يعني أنَّ الائتلاف اللساني هو التقاء مصالح وتوحّد غايات. ويقود هذا التصور إلى نتيجة مفادها؛ أنَّ الموقف اللغوي، هو موقف من الوجود.

إلاَّ أنَّ اتساع الحاجات، وتعددَ وسائط الاتصال، وتبدّل الموقف تجاه الاتفاقات الرمزية، يجعل العلامة اللغوية في حالة تحول أبدي. فالموقف من اللغة هو موقف من متعيناتها الوجودية. إنَّ سيرورة العلامة، يعني أنَّ القانون الإشاري متحولٌ بكيفية مستمرة، ذلك لأن موقف الإنسان من الوجود متغير وغير ثابت. ويرجع سببُ تغير موقف الإنسان وعدم ثباته، إزاء الوجود، إلى طبيعة فهمه وإدراكه المتّسمين بالتحوّل. كذلك تعود أسباب التغيّر؛ إلى ميلاد حاجات جديدة تسمح بإحداث تبديل في بنية العلامات. كما أنَّ تباين المواقف إزاء الظاهرة أو المدلول يمنح العلامة طاقة دلالية خلافية. بالإضافة إلى ذلك، فإنَّ البعد المجازي للغة يكشف

عن تذبذب المدلول، ذهنياً، وبمعنى آخر؛ فإنَّ الكثافة المجازية تصوّر ما هو مختلف وغير منسجم.

وفق هذا التصوّر، ينجمُ عن اللغة حدّةٌ في الكشف والبيان، فالدلالة تكشف عن علاقات متنوعة ومتشابكة، وتأويل هذه العلاقات والتيقّن من محمولاتها، عملٌ يوجهه سياق التواصل، فلمّا كانت العلامة مكوّنة من دالٍّ ومدلول، فإنَّ دلالتها، «... هو مدلولها، ومعناها هو القيمةُ المحددةُ التي يكتسبها المدلول المجرّد في سياقٍ واحدٍ ووضع واحد ولسانٍ واحد وموضوع واحد»[470].

إنَّ التأكيد على السياق، تأشيرٌ إلى اختلاف المدلول نفسه في سياق آخر، وإلى اختلاف معناه. فالمعنى: «... هو القيمةُ الدقيقةُ التي يكتسبها المدلولُ المجرّد من سياق واحد»[471].

ويعرّج المعتزلة، في تأويلهم، على بنية اللسان ومواضعاته، معتمدين في ذلك على أسبقية قوانين العرف اللساني ورسوخها من ناحية، وعلى قانون الإحالة الذي هو ضمني في بنية الكلام من ناحية أخرى. لقد ظلَّ المعتزلة أوفياء لمنطلقهم التأويلي، الذي يرى ضرورة تحالف الكلام مع المواضعة والعرف اللسانيين، ومن ثمَّ، فهم يصرّون على تفوّق النظام اللساني الذي أقرّته الجماعة الإنسانية، مما يعني أنَّ القيم الرمزية التي هي حصيلة المواضعة، ظلّت راسخةً وثابتةً، وبعبارة أخرى، فإنَّ موقف المعتزلة من الإرث اللساني، موقف وجودي يكشف عن انشدادهم إلى الأنظمة التي تدلّ بها أنساق اللسان. يقول الشريف الرضي: «ثمَّ جاء القرآن على مطرح كلام العرب، لأنَّ معناه أسبقُ إلى النفس، وأظهرُ للعقل...»[472].

فالنظام اللساني التراثي ظل سائداً، من حيث الكيفيةُ التي يكون بها الكلام دالاً، فالنص القرآني، وإنَّ أحدث قطيعةً مع النُّظم الرمزية

الجاهلية، إلا أنه ظل محافظاً على أنظمتها في التدليل.

واللغة هي القصد، يقول ابن خلدون: «اعلم أنَّ اللغة في المتعارف هي عبارة المتكلم عن مقصوده...»[473]، فالقصد متضَّمنٌ في عبارة المتكلم؛ على اعتبار أنَّ عبارة المتكلّم دالّة على القصد بوصفه غاية الكلام. وينبغي أن تكون العبارة دقيقةً من حيث إفادتها ودلالتُها، ومتى توافر هذا الشرط، بات الكلام دالاً على نحو دقيق، وإذا لم يتوافر هذا الشرط، فإنَّ الكلام سينطوي على عبث وتهافت، يقول القاضي عبد الجبار: «لا يحسنُ استعمالُ العبارة المفيدة إلاّ على الوجه الذي وُضعت له في سائر ما تنقسم إليه من الكلام، وإلا كان المتكلّم بها عابثاً أو في حُكم العابث. ولذلك لا يحسنُ اتباعُ أهل اللغة في مواضعاتهم إلا بعد العلم بمقاصدهم فيما وضعوه من اللغة»[474].

ومن ذلك، تأويل البكاء في قوله تعالى: «فما بكت عليهم السماءُ والأرضُ وما كانوا مُنظرين»[475].

يذكر الشريف الرضي عدّة وجوه تأويلية، أهمها قوله: «... إنَّ البكاء ههنا بمعنى الحزن، فكأنه تعالى قال: فلم تحزن عليهم السماءُ والأرضُ بعد هلاكهم وانقطاع آثارهم، وإنما عبّر سبحانه عن الحزن بالبكاء لأنَّ البكاء يصدر عن الحزن في أكثر الأحوال. ومن عادة العرب أنْ يصفوا الدار إذا ظعن عنها سُكّانها، وفارقها قُطّانها بأنها باكيةٌ عليهم، ومتوجعةٌ لهم. على طريق المجاز والاتساع. بمعنى ظهور علامات الخشوع والوحشة عليها، وانقطاع أسباب النعمة والأنسة عنها»[476].

ويدل التناقض الظاهري على متانة الربط الدلالي، فالتضاد قد يشي بوجهين لغويين، أو قد يشي بوجه وضده. والواجب في هذه الحال، أنْ يخضع أحد الوجهين إلى نظام التعليل، فعندما يعلّل يُصبح هو المقصود، والآخر

مدعّماً وموضّحاً. يقول ابن جني، موضحاً: «ومن ذلك أنّ يرد اللفظان عن العالم متضادين على غير هذا الوجه. وهو أن يحكم في شيءٍ بحكم ما، ثم يَحكَم فيه نفسه بضده، غير انه لم يُعلل احد القولين. فينبغي حينئذ أن ينظر إلى الأليَق بالمذهب، والأجرى على قوانينه، فيُجعل هو المراد المعتزم منهما، ويتأول الآخر إن أمكن»[477].

والإيهام سمتٌ كلامي يُداهم السامع او المخاطب فيضلّله عن الحقيقة الدلالية، «... ويقال له التخييل أيضاً، وهو أنْ يُذكر لفظ له معنيان قريبٌ وغريب فإذا سمعه الإنسان سبق إلى فهمه القريب، ومراد المتكلّم الغريب، واكثر المتشابهات من هذا الجنس...»[478].

ومن التضاد والتناقض الحاصلين في المعاني، يسوق ابن جني شاهداً قرآنياً فيقول: «ومثله معنىً لا إعراباً قول اللّه سبحانه: «وما رميت إذ رميت ولكنَّ اللّه رمى»، فظاهر هذا تنافٍ بين الحالتين؛ لأنه أثبت في أحد القولين ما نفاه قبله: وهو قوله: ما رميت إذ رميت. ووجه الجمع بينهما انه لمّا كان اللّه أقدره على الرمي ومكّنه منه وسدّده له وأمره به فأطاعه في فعله نسب الرمي إلى اللّه، وإنّ كان مكتسباً للنبي صلى اللّه عليه وسلّم مُشاهداً منه»[479].

والمواضعة والقصد هما اللذان يمنحان الألفاظ دلالة، فألفاظ اللغة لا تكون دالةً إذا لم تكن مقصودة ومنتمية إلى العرف اللساني. يقول القاضي عبد الجبار في تأويله لقوله تعالى: «وعلّم آدم الأسماء كلّها...»[480].

: «وبعد، فإنَّ ظاهر الآية يقتضي أنَّ ما علمه من الأسماء هو ما تقدّمت المواضعة عليها، وصارت بذلك أسماء، لأنَّ الاسم يُسمّى بذلك متى تقدّمت فيه مواضعة أو ما يجري مجراه، لأنه إنما يصير اسماً للمسمّى بالقصد، ومتى لم يتقدّم تعلّقه بالمسمى لأجل القصد، لم يُسمَّ بذلك،كما لا يُسمّى

متى خلا من القصد خبراً/ وأمراً...»[481].

والدلالة اللغوية هي التي يُقرّها الخطاب والفهم، أي عندما تتحول العلامات إلى قيم معرفية، «واللغة إنما كانت سبيل المعرفة، لأن الوعي بالأشياء مبناه عليها..»[482].

وتعمل القيم المعرفية، التي يستنبطها الكلام، على تعميق الوعي الإنساني بالوجود، فتنزاح القطيعة بين اللغة والوجود إذ ذاك، وتصبح اللغة وجوداً، والوجود لغة.

إنَّ إنصاتاً دقيقاً إلى تأويل ابن جني لقول أبي نواس في تقريظ الفضل بن الربيع، يجعلنا ندرك علاقة اللغة بالوجود، وعلاقة الوجود باللغة.

يقول أبو نواس:

أَصــحــرت إذ دَبُّــوا الخَــمَــرْ
شــكــراً، وحـــرٌّ مَــنْ شَــكَــرْ[483].

ويقول ابن جني، مؤولاً،:«[أصحرت]: أي ظهرت ووضحت. ولم تُساتر أعداءَك، لفضلك، وهم يَدُّبون لك الخمر، أي لا يُقدمون عليك، وإنما يتطلّبون عثراتك من تحت خوفاً منك».

يُقال: «فلانٌ يدبُّ لي الخَمَر والضرّاء، أي يساترني العدواة، ولا يواجهني فيها. والخمَرُ: ما وراك من الشّجر...»[484].

إنَّ العلاقة المباشرة للألفاظ قاصرةٌ في التوصيف الدلالي، لأنها خاضعة لاشتراطات الوضع والأصل، فهي لا تكتسب أهميةً إلاّ إذا اندرجت في سياق لغوي مرتبط بآلياتِ تدليل وجودية. إنَّ دبَّ الخمر دالٌّ على المكر وحس الغدر والإيقاع والمكيدة. ومن ثم، فإنَّ هذه العلاقة الدلالية تُحيل إلى وجودٍ رمزي هو حقل الدسائس والمكائد والعداء المبطّن.

بيد أنَّ العلاقة الأصلية تحاول فرض نفسها على اعتبار أنها أقرب إلى

الفهم، وأيسر للإدراك، مما يعني أنَّ البنية اللغوية ذات طبيعة حركية ومتاهية، تحاول فرض بداهات، وإقصاء الحقيقة، وتضليل المؤول. وحده، سياق النص يستطيع تعيين الدلالة الحقيقية، «ولكن يحدث أحياناً أنَّ الجملة تكون مركبة بحيث إنها لا تنجح في اختزال كامن المعنى والتوصل إلى دلالة أحادية، فهي تُحافظ أو حتى تخلق التنافس بين مراكز الدلالة، فيحقق الخطاب- عبر تقنيات مختلفة- الغموض الذي يظهر حينذاك كتوليف بين واقع معجمي- وهو الاشتراك اللفظي- وبين واقع السياق، وهو السماح لقيمٍ مختلفة ومتميزة وحتى متقابلة لكلمة واحدة بالتحقق في المتتالية نفسها»(485).

إنَّ الموقع الدلالي للكلمة، هو الموقع النصي الذي يمنحها تمثيلاً دالاً، والحال أنه يجب إخراجُ الملابسات الأخرى جميعها، لأن الكلمة تتميز بقدرة عجيبة على تبديل مدلولها. «معنى الكلمة معقّدٌ إذا: يعود إلى الوضع والسياق والمُرجَع إليه والموضوع ونظام اللسان»(486).

لقد وعى لسانيو العربية النُّظم التي يكون بها الكلام دالاًّ، فهناك الأصل والفرع، «... أما الفرع فمعرفة الأسماء والصفات كقولنا: رجلٌ وفرس وطويل وقصير، وهذا هو الذي يُبدأ به عند التعلّم. وأما الأصل فالقول على موضوع اللغة وأوّليتها ومنشئها، ثم على رسوم العرب في مخاطبتها ومالها من الافتنان تحقيقاً ومجازاً»(487).

إنَّ المعرفة الحقيقية هي معرفة الأصل والفرع تلك التي تمكّن من فهم الخطاب؛ إنها مرتبة الفهم، «... وهذه هي الرُّتبة العليا، لأنَّ بها يُعْلَم خطاب القرآن والسُّنَّة، وعليها يّعوِّل أهلُ النظر والفُتيا»(488).

كما أنَّ خضوع الكلمة لعلاقات إسنادية جديدة، يفقدها نظامها الحقيقي في التدليل، ففي كل علاقة يتراجع النظام الحقيقي، وتصير

العلاقة الجديدة ذات طبيعة مغايرة. دليلُ ذلك؛ ما أدركه الرماني من حقيقة وما قرره من فهم لهذه الإشكالية؛ إذ يرى بأنَّ دلالة الأسماء على المسميات محدودة ويمكن حسمها، لكنَّ التجديد والتبديل يقعان على مستويي الإسناد والتأليف.

فيقول: «ودلالةُ الأسماء والصفات متناهيةٌ، فأما دلالة التأليف فليس لها نهاية...»[489]. وبناءً على ذلك، فإن الدلالة الحقيقية لا تكون بالرجوع إلى طبائع الأشياء المادية وأصل وضعها، وذلك لعدم وجود تمثيل قاطع للمدلول على رقعة التدليل[490].

ومن أنماط التأويل اللغوي تأويل الشريف الرضي لقوله تعالى: «ثمّ جعلناك على شريعة من الأمر فاتّبِعها»[491].

إذ يقول: «... وهذه استعارة. لأَنَّ الشريعة في أصل اللغة اسمٌ للطريق المُفضية إلى الماء المورود. وإنما سُمِّيت الأديان شرائع لأنها الطرق الموصلة إلى موارد الثواب، ومنافع العباد، تشبيها بشرائع المناهل التي هي مَدْرجةٌ على الماء، ووصلةٌ إلى الرِّواء»[492].

وينبغي أن تسترعي انتباهَ المؤوِّل الوظائفُ والعلاقاتُ التي تنطوي عليها الإشارة اللغوية، بمعنى آخر؛ يجب أن يرتبط التأويل «... الدلالي للمقول بالمفترضات اللسانية التي يتضّمنها المقول من جهة وبالمعلومات «المتعددة المصادر» التي يمتلكها المتخاطبون أثناء فعل القول من جهةٍ أخرى. ويوجد على صعيد اللسان «بالتضاد من الكلام» عناصر دلالية حاضرةً وغير معبَّر عنها... تدخل في الجزء اللساني»[493].

ويقع التأويل على البنية التي يولّدها النصُّ ذهنياً، وهي البنية التي من خلالها يتسنّى للمرء إدراك الوجود وهي «... التي تؤوّل دلالياً»[494]. فالنص ليس إلاّ مؤثراً يستثير الذهن ويوجّه أحداثيات التأويل. أما تأويل

الجملة فهو عمل مساعدٌ، إذْ يُسعف المؤول على إدراك التحوّلات التي تتخذها البنية الكبرى. وهذا ما دعا تشومسكي إلى القول: «... إنَّ تأويل الجملة الدلالي يتوقّف فقط على وحداتها المعجمية وعلى الوظائف والعلاقات النحوية الممثلة في البنى التحتية التي تظهر فيه»[495].

إنَّ الجملة، بوصفها الوحدة الصغرى القابلة للتوصيف اللساني، لاتشكّل إلا جزءاً بسيطاً في التأويل الدلالي، إذ إنها تسهم بدور تعزيزي تقوم به جرّاء انجدالها مع غيرها مع الوحدات. وهذه الوحدات أو جملة العناصر، هي التي تلعب الدور الرئيس في بلورة موقف تأويلي.

يعزز ذلك، عودة إلى المقررات اللسانية العربية، إذْ يقول أبو الحسن الجرجاني: «المؤوّل: ما ترجّح من المشترك بعضُ وجوهه... لأنك متى تأمّلت موضع اللفظ وصرفت اللفظ عما يحتمله من الوجوه على شيءٍ معين... فقد أوّلته...»[496].

والبنية التركيبية هي منطلق التأويل الذي يروم الحقيقة الدلالية، فالنص لا يحيل على دلالات جزئية، لأنَّ التّجزئة الدلالية، تعني بتراً لسياق النص وإقصاءً للوظائف التركيبية التي يسعى إلى إقرارها، ومن ثم، فلا قيمة للإشارة اللغوية إذا استُلّت من سياقها التركيبي. يقول أبو اسحاق الشاطبي: إنَّ «... الاعتناء بالمعاني المبثوثة في الخطاب هو المقصود الأعظم، بناءً على أنَّ العرب إنّما كانت عنايتها بالمعاني، وإنما أصلحت الألفاظ من أجلها، وهذا الأصل معلوم عند أهل العربية؛ فاللفظ إنما هو وسيلة إلى تحصيل المعنى المراد، والمعنى هو المقصود، ولا أيضاً كل المعاني، فإنَّ المعنى الإفرادي قد لا يُعبأ به، إذا كان المعنى التركيبي مفهوماً دونه...»[497].

إنَّ بنية الفهم تنعقد على النص «أو الظاهرة» باعتباره كلاً متكاملاً

وليس اجزاءً متناثرة. لذلك، فإنَّ موقع الكلمة المعجمي يختلف عن موقعها الخطابي، بل إنَّ الموقع الخطابي قد يفقد صلته بالموقع المعجمي. يعني ذلك، أنَّ الكلمة تأخذ معناها عبر اندراجها في سياقات خطابية تفاعلية، ومن ثمَّ؛ فإنَّ المعنى ما يتشكّل خطابياً، وهو الذي يكون قابلاً لإنتاج جديد. فالمعنى، في هذا المستوى، ما لا يمكن إنجازه وتحقيقه. وفي الوقت الذي نعيّن فيه المعنى نكون قد منحنا الخطاب إرادة في التقرير، فالخطاب لا يقرر معنى إنما إدراكنا له بخصوصية ومرجعية معينتين- يجعله يقرّر معنى مفترضاً. يقول بييرجيرو، في هذا الصدد، «لا تتمتع الكلمات بمعنى، ولكنها تتمتع بوظائف... إنَّ المعنى، كما يظهر لنا أثناء الخطاب، يتعلّق بعلاقات الكلمة مع كلمات المقام (context) الأخرى وتحدد هذه العلاقات بنية النظام اللساني ويمكن القول إنَّ مجموع هذه العلاقات هو الذي يُحدد معنى أو معاني كل كلمة، ولا تحددها الصورة التي تحملها الكلمات. وهكذا يجد المصطلح «معنى» استقامة، لأنه يعني «اتجاهاً»، أي تحوّلاً نحو إشارات أخرى»[498].

وقد أدرك أبو القاسم الزمخشري، مبدأ الإسناد، وعدّه ركناً في قيام الدلالة، وما يتأسس عليها من علاقات، فالاسم، مستقلاً، لا يملك تمثيلاً دلالياً إلا في نفسه، يقول الزمخشري: «الاسم هو ما دل على معنى في نفسه دلالةً مُجرَّدةً عن الاقتران وله خصائص منها: جواز الإسناد إليه...»[499].

إنَّ الاقتران يشكّل الوحدة الدلالية الصغرى التي لها تمثيلٌ إدراكي، والتي إن انجدلت مع غيرها من الوحدات أمكن الحديث عن سلسلة دلالية كبرى تشكل قواعد تأويلية.

بيد أنَّ معرفة حكم المدلول قبل تركيبه من شأنها تبسيط إدراك المفهوم بعد اندراجه في سياقات تركيبية، فعندما يستنجد المؤول بعلاقة المدلول

الأصلية فإنما يفعل ذلك ليدرك المسافة الدلالية التي قطعها المدلول، ويعيَ القيم الإسنادية التي خاضها. يقول أبو حيان الأندلسي: «ومن أحاط بمعرفة مدلول الكلمة وأحكامها قبل التركيب وعلم كيفية تركيبها في تلك اللغة وارتقى إلى تمييز حُسن تركيبها وقبحه فلن يحتاج في فهم ما تركّب من تلك الألفاظ إلى مُفهم أو مُعلّم وإنما تفاوت الناسُ في إدراك هذا الذي ذكرناه فلذلك اختلفت أفهامهم وتباينت أقوالهم...»[500].

ويقود مستوى التركيب، إلى محور العلاقات النحوية والوظائف التي تنتجها البنية النحوية والعلائق التي تسعى إلى بسطها. وهذا كله يشكل سؤالاً مفاده، ما هو الدور الدلالي الذي تقوم به البنية النحوية؟ وما هي العوامل التي تجعل الوظائف النحوية دالةً على نحو معين؟ وما هي الآليات التي تنظّم عمل هذه الوظائف؟[501].

3 - التأويل باعتبار الدلالات النحوية

يُعد الدرس النحوي من أهم المباحث اللسانية التي تنشغل بتحليل الجملة وتركيبها على السّواء. ويرى ابن خلدون أن النحو ركنٌ رئيسٌ من أركان علوم اللسان العربي، ومن ثمَّ فإنه يتقدّم على بقية الأركان. يقول ابن خلدون: «...إنَّ الأهم المقدّم منها هو النحو إذْ به تتبين أصول المقاصد بالدلالة فيُعرفَ الفاعلُ من المفعول والمبتدأُ من الخبر ولولاه لجُهل أصل الإفادة ...»[502].

فالنحو، حسب ابن خلدون، أمتنُ الأسباب وأسلمها في معاينة المسائل وللخروج من حالة الغموض والتردد وصولاً إلى تعيين القصد والمعنى. كما يكشف تصور ابن خلدون عن منزلة الدلالة وأهميتها في الدرس النحوي؛ إذ لمّا كان هدفُ الدرس النحوي تبيين المقاصد والظفر بالإفادة التي ينطوي

عليها الكلام، فإنَّ هذه الجملة كلَّها تستوجب الدلالة النحوية.

والدلالة النحوية نظامٌ رمزي يحكم بناء الكلام ويوجّه سيره حتى يكون دالاً وفق نظام معين وبعبارة؛ فإنَّ الدلالة التي يطرحها النحو عنصر لساني بارز لا يقل شأناً عن باقي العناصر اللسانية الأخرى. ليس هذا فحسب، إنَّما النحو هو النظام اللساني الشامل الذي يضم المستويات اللسانية الأخرى. فالنحو هو البنيان الأكبر وما المستويات الأخرى إلاَّ لبناتٌ ترصّع هذا البنيان وتُحكِمه.

وهذا التصور واضح وجليٌّ في مدونات المعتزلة؛ فهذا أبو علي الفارسي المعتزلي يقرر أنَّ النحو أصولٌ يتكِئُ عليها الكلام، وقوانين يعتصم بها المتكلمون لأداء المقاصد [503].

وأما حدّ النحو الصريح، عند أبي عليٍّ الفارسي، فهو: «... علمٌ بالمقاييس المستنبطة من استقراء كلام العرب»[504].

ويضيف ابن جني عنصراً إضافياً للحد الذي وضعه شيخه الفارسي، وهي إضافة فطنةٌ تكشف عن وعي ابن جني بالمضمر الذي تضمّنه حد شيخه، ألاَّ وهو النظام الذي يكون به الكلام دالاً في مقامات مختلفة وسياقات لسانية متباينة، فالنحو، هنا، يتعلّق بالمقام وبالوعي اللساني الذي يتطلبه كل موقف معين. يقول ابن جني: النحو «هو انتحاء سَمْت كلام العرب، في تصرّفه من إعراب وغيره، كالتثنية، والجمع، والتحقير... والتركيب»[505].

والنظام الذي يتصرّف به الكلام يرتبط بالإعراب، أي بالقوانين التي تنظّم العلاقات الإسنادية، والقنوات التواصلية وما يترتب عليها من دلالات ومعانٍ لا متناهية، وبعبارة بسيطة، فإنَّ النحو يشتغل في النظام اللساني ببعديه؛ التركيبي والمعنوي، ومن ثمَّ فإنه عندما يعيّن الأركان الإسنادية فإنما يقوم بتحديد الدلالات التي تتضمّنها معانيه أو «وظائفه»، وهذه

المعاني، بدورها، تؤدي إلى حصر الرقعة التي يتموقع فيها المعنى؛ «... لأنَّ معاني النحو ليست علاقات ظاهرية بين الألفاظ وإنما هي دلائل تُعيّن الوظائف المعنوية للألفاظ في سياق الجملة»[506].

وقد أدرك منظّرو اللسان العربي متانة الروابط التي تحكم مستويات الدرس اللساني، إذ إنَّ أنظارهم اتجهت صوب البنية الكلية، وهم عندما يشرعون في دراسة الجزئيات اللسانية، فإنَّ أبصارهم تكون منشدّةً إلى المستويات الركنية المجاورة. يدلُّ على ذلك، معاينةٌ لمصطلح علم النحو، كما ورد في إحدى المقدّمات اللسانية، فهو «... معرفة كيفية التركيب فيما بين الكلم لتأدية المعنى مطلقاً بمقاييس مستنبطة من استقراء كلام العرب وقوانين مبنية عليها...»[507].

فالنحو: بحثٌ في بنية الكلام ومعرفةٌ في الكيفية التي ينبني عليها في تقديمه المعنى، فالخصائص التركيبية والأسلوبية المتعلّقة بالإضمار والتقديم تندرج في صميم الدرس النحوي؛ لأَنَّ هذه الخصائص نظام ذو معطيات دلالية هامة.

ويبحث النحو في صور الكلام وأنظمته «المتمثّلة ذهنياً»[508]، وهذا النحو في أصله «استدلال لغوي محض»[509]، إذ إنه يقوم بالبحث، في جملة القوانين المدخلة قَبْلياً، عن نسق مشابه وآخر مخالف يُعضّد به خياره الذهني.

إنَّ اكتساب مواقف لسانية، وتدعيمَ التجربة اللسانية، هو هدف حقيقي للنظام النحوي الذي يروم بناء شبكة لسانية متينة ذات قواعد قوية[510]. والأهم من ذلك كلّه؛ أنَّ النحو هو الانتماء إلى المواضعة اللسانية، وأنظمة الجماعة في التواصل اللساني.

ويرى عبدالقادر المهيري «... أنَّ البحث النحوي عند العرب انطلق من مصدر لغوي، تدفعه روحٌ لغوية، وتحدوه رغبة النحاة في وضع نظام شامل

تندرج ضمنه كلّ المعطيات مهما تباينت وتشعّبت»[511].

بمعنى أن السعي الذي أراده النحاةُ تمثّل في إدراك الظاهرة الكلامية وما تتضمنه من علائق لسانية إدراكاً منتظماً ينبع من الموقف الكلامي وحقائقه الدلالية، إذ إن هدف النحو، الفهم ومعرفة الخصائص البنيوية التي قد تدفع الفهم وتبلبل الإدراك، فهناك معطيات تركيبية قد تحدث تعطيلاً لمستوى لساني ما، ومن ثمَّ فإنها تعطّل أداء الدلالة وتحبط عمل التأويل.

وللتمثيل على هذا الافتراض، يمكن الاستعانة بشاهد قرآني، احتج به أبو القاسم الزمخشري في تحليل البنية المضمرة والمتشابكة، وهو قوله تعالى: «الحمدُ للّه الذي أنزل على عبده الكتاب ولم يجعل له عوجا * قيّماً ليُنذر بأساً شديداً من لدُنه ويُبشّرَ المؤمنين الذين يعملون الصالحات أَنَّ لهم أجراً حَسناً»[512].

والشاهد هو في كلمة: «قيّماً»، التي تم فهمُها وتداولها في الدرس اللساني على أنها تتضّمن الوظيفة الحالية، وهذا التأويل يفترض أن المعنى: أنزل اللّه الكتاب قيماً ولم يجعل له عوجاً[513]. وهذا تأويل يؤمن بالدلالات الظاهرة، جاعلاً منها حدوداً نهائية لا ينبغي تجاوزها وخلخلتها.

أما الزمخشري، فإنه يتناول الوظيفة النحوية لكلمة: «قيماً» تناولاً عميقاً وذلك من خلال بنية الجملة والوظائف الدلالية التي تتضمّنها.

يقول الزمخشري: ... «ولم يجعل له عوجاً»: ولم يجعل له شيئاً من العوج قط، والعوج في المعاني: كالعوج في الأعيان، والمراد: نفي الاختلاف والتناقض عن معانيه، وخروج شيء منه من الحكمة والإصابة فيه.

فإنْ قلت: بم انتصب: «قيّماً»؟

قلت: الأحسن أن ينتصب بمُضمر ولا يُجعل حالاً من الكتاب؛ لأنَّ قوله:

«ولم يجعل»: معطوف على «أنزل»، فهو داخل في حيّز الصّلة، فجاعله حالاً من الكتاب، فاصل بين الحال وذي الحال ببعض الصّلة، وتقديره:ولم يجعل له عوجاً جعله قيّماً؛ لأنّه إذا نفى عنه العوج فقد أثبت له الاستقامة.

فإنْ قلت: ما فائدة الجمع بين نفي العوج وإثبات الاستقامة، وفي أحدهما غنى عن الآخر؟

قلت: فائدته: التأكيد، فربٌّ مستقيمٌ مشهودٌ له بالاستقامة ولا يخلو من أدنى عوج عند السبر والتصفح، وقيل: قيّماً على سائر الكتب: مصدّقاً لها، شاهداً بصحتها، وقيل: بمصالح العباد ومالا بُدَّ لهم منه من الشرائع[514].

إنَّ تقرير الوظيفة النحوية التي تحملها كلمة «قيّماً»، يستند على دراسة المستوى البنائي الذي تنتمي إليه الكلمة، فالمستوى النحوي، باعتباره دليل العلاقة الداخلية، هو الموجّه الفعلي للتأويل، وهو المنظم الحقيقي لسيرورة الوظائف النحوية. يبدأ الزمخشري بتعيين عامل النصب في «قيّماً»، متكئاً على قاعدة الروابط النحوية وقانون التوزيع الذي يحكم علاقات النفي والإثبات، والعلاقات الإسنادية. فيرى أن عامل النصب مضمرٌ تقديره: «جعله».

وبموجب هذا التعيين فإنَّ البنية التركيبية للجملة تقوم بعملية تحويل دلالي يشمل الأركان كلّها. فتصبح البنية على النحو الآتي: الجملة الأصلية: الحمد للّه الذي أنزل على عبده الكتاب ولم يجعل له عوجاً.

الجملة المساعدة: الحمدُ للّه الذي أنزل على عبده الكتاب وجعله قيّماً.

وتقوم الـواو، بوصفها عنصر ربط، بوظيفة دلالية حاسمة؛ إذ إنها عطفت الجملة التي تليها: «لم يجعل له عوجاً»، على جملة: «أنزل على عبده الكتاب»، ومن ثم فإنَّ الجملة المعطوفة مندرجةٌ في حيز الصّلة، ثمَّ إنَّ بنية النفي الناتجة عن حرف النفي «لم»، أحدثت تغييراً على دلالة الفعل

الزمانية، إذ حوّلت دلالة الفعل من الحال إلى المضي، وبذلك، تتفرّع عن الجملة الأصلية عدة جُمل فرعية:

- الحمدُ للّه الذي لم يجعل للكتاب عوجاً.

فإنّ شبه الجملة: «للكتاب»، واقعةٌ مفعولاً أوّلاً للفعل: «لم يجعل».

- الحمدُ للّه الذي جعل الكتاب قيّماً.

يتضح بذلك؛ أهمية القيم الضمنية، والتحوّلات التي يُحدثها قانون التفاعل بين عناصر الجملة وأركانها. وهذه التحوّلات ذات طبيعة لسانية بحتة، إذ إنها تنتمي إلى البنية الكامنة.

إنَّ الصورة النحوية، كما مثلها عمل النحاة، جاءت للإفلات من شراك النصوص والأنماط الكلامية المتواترة التي تمتلك ثباتاً، لذلك، فقد كان عملهم يهدف إلى بناء أصول تنطلق من النصوص والمنقولات التي اكتسبت حضوراً لأنها تنتمي إلى سياق تاريخي ولساني معينين، وتتجاوزها في الوقت نفسه، إذ إن سمت كلام العرب متجددٌ دائماً، الأمر الذي يستوجب تغيير القوانين التي تدرس هذا الكلام. إنها إشكالية النحو المتعلّقة بالفهم والابتكار؛ فهي صورة تؤسس الانعتاق من الأنماط التعبيرية الجاهزة، «ومحور هذه الصورة تجريد الحكم من مقوماته المادية التي ينبني عليها وجعله مرتبطاً ارتباطاً ذهنياً صرفاً عن طريق التلازم العقلي بالقضايا والأشكال»[515].

فالقياس النحوي يتجاوز حدود الأشكال والمحمولات التعبيرية والدلالية القارة، ليؤسس مداراً مركزه وعي الإنسان وقدرتُه على الابتكار والتأسيس الدائمين.

إنَّ العنصر الإنساني هو مركز الدرس النحوي، فإذا كان المتكلم فاعلاً للكلام ومنتجاً له، فمن الضروري أنْ يُدرس الكلام من خلال علاقة التلاسن القائمة بين المتكلمين. ومن ثم، فإن الوظيفة النحوية لا تملك إلاَّ

قيماً لسانية يفرضها أُفق التلاسن. يقول الدكتور نهاد الموسى: - «أما الوظيفة النحوية فهي خانةٌ أو موضعٌ مخصوص في التركيب يتعيّن به دورُ كلّ مفردة بإزاء المفردات الأخرى في ذلك التركيب»[516].

مفاد ذلك، أَنَّ البنية التركيبية، بوصفها جهازاً مادياً، هي المجال الحقيقي الذي يمكن من خلاله فحص الوظيفة النحوية وإدراك ما تحمله من دلالات. ولا يعني ذلك انفصال البنية التركيبية عن أُفق التلاسن؛ لأنَّ قوانين التركيب تنتمي، بالفعل، إلى إرادات المتكلمين، «فالنحو الوظيفي يقوم على النظر في طرق صوغ التجربة الدلالية عند المتكلّم استناداً إلى المعطيات والإجراءات النحوية التي يتوفّر عليها علمُ التركيب في اللغة المدروسة...»[517].

ومن ثم، فإن التصوّر الحقيقي للدلالة النحوية مقترنٌ بالأثر الذهني الذي يُحدثه الكلام، وأنَّ المنطق النحوي يسعى إلى تنمية القدرة على التبصر في الكلام وإدراك حقائقه العقلية التي تتسرّب عبر الانتظام المنطقي، الأمر الذي يعني «... أن يكون المحور الأساسي في البحث النحوي هو الفكرة العقلية أو الصورة الذهنية وليس «النقل» الذي ينسخ كلَّ فكرة لا تنبثق منه ويدحض كلَّ صورة لا تمتد عنه»[518].

وإذا كان التركيب هو المستوى الفعلي الذي يبحث فيه النحو، فإنَّ العلاقات الملازمة للتركيب تنتمي هي الأخرى إلى المستوى النحوي، فالنحو ليس«... مقتصراً على خط الأفق السطحي للتركيب، بل ينتظم مستويات الإعراب والتركيب والبنية...»[519]. وبمعنى آخر؛ فإنَّ التقاطعات التي يحدثها الإعراب من شأنها إنتاج علاقات جديدة ووظائف أخرى. ومن ثمَّ فإنَّ إشكالية النحو تكمن في الكيفية التي تنتهجها قوانينه في ضبط «... العلاقات الدلالية التي يُقيمها المحمول مع موضوعاته، والتي نسمّيها البنية

المحمولية، وبين بنية المكوّنات... كما تنتظم في السطح، والتي نسمّيها البنية المكونية. ويتم هذا التوافق بين البنيتين... بواسطة الوظائف النحوية»[520].

ومن ذلك ما قرره ابن جني، إذْ يرى أنَّ اللفظ إذا طرأ عليه تبديل أو زيادة في الحروف أو الصيغة، فإنه يتعرّض لتغيير دلالي. فصيغة التصغير تبدّل من دلالة الاسم وتكسبه معنىً آخر، وكذلك صيغة الجمع والإضافة والتعريف والتنكير. ومن ثم فإن الوظائف النحوية ليست ثابتةً. يقول ابن جني: «وبعد فإذا كانت الألفاظ أدلّة المعاني، ثم زيد فيها شيء، أوجبت القسمةُ زيادة المعنى به. وكذلك إنْ انحرف به عن سمته «وهديته» كان ذلك دليلاً على حادث متجدد له»[521].

ويتناول ابن جني سياقاً تأويلياً يعرض فيه مسألة الإضافة، فيرى بأَنَّ الاسم لا يُضاف إلى نفسه، فيقول موضحاً: «... والشيُ لا يُضاف إلى نفسه، وأما قول الله تعالى: «وإنّه لحقُّ اليقين» فإنَّ الحقَّ هنا غير اليقين، وإنما هو خالصه وواضحه، فجرى مجرى إضافة البعض إلى الكلّ؛ نحو هذا ثوب خز»[522].

وقد انوسم الدرس النحوي العربي بطابع عقلي، إذْ إنَّ الكلام خاضعٌ، بالفعل، لقوانين العقل. فالانتظام الحاصل في الكلام، الذي يجعله يحقق الإفادة، هو نتيجة طبيعية لنسقه العقلي. كما أنَّ القواعد التي استخرجها النحاة تُمثّل إنصاتهم العميق لمعطيات العقل. يقول الدكتور نهاد الموسى، موضحاً: «وكان النّحويون الأوائل حين قدّروا ما قدّروا يستجيبون لبداهة العقل في البحث عن معمول للفعل... كما كانوا يستجيبون لما يجده أبناء اللغة في نفوسهم ويحدسون به حدساً مشتركاً، مهما يكن هذا الحدس في منطق اللغة أو في منطق السليقة»[523].

ويرى الدكتور مازن المبارك أنَّ الدرس النحوي، عند المعتزلة، قد تأثّر

بالأنظار العقلية، إذْ ارتكز منهجهم على «النظر العقلي التجريدي»[524]، الأمر الذي أتاح للممارسة النحوية دقةً وترابطاً وتحليلاً منطقياً معقولاً[525].

ويعلل الدكتور مازن المبارك التواشج العميق بين النحو والاعتزال، فيقول: «ويعود أمر الصلة بين النحو والاعتزال إلى العقل وعمله في كل من الميدانين، فكما كان العقل عند المعتزلة آلة الدفاع عن العقيدة، كذلك كان عند النحاة آلة تقعيد الأحكام النحوية التي وصلوا إليها باستقراء كلام العرب. وقد كان النحو والاعتزال متجاورين في عقول الكثيرين من العلماء...»[526].

فالنحو نظام معرفي يروم هندسة الظاهرة اللغوية وضبط الفعل اللساني، وتحليل مخرجات اللسان[527]، ويستعين النحو، في إنجاز عمله، بالإعراب، بوصفه جهازاً يمتلك عُدّةً إجرائيةً، فالإعراب هو الجهاز القادر على تعيين النظام الذي يكون به النحو دالاً.

ويكشف حدُّ مصطلح الإعراب، عن قدرته على تعيين الوظائف النحوية للكلمات. يقول أحمد بن فارس: «من العلوم الجلية التي خُصّت بها العرب الإعراب الذي هو الفارق بين المعاني المتكافئة في اللفظ، وبه يُعرف الخبرُ الذي هو أصل الكلام، ولولاه ما ميز فاعلٌ من المفعول...»[528].

ويشير أبو علي الفارسي إلى العوامل والأسباب التي تسبب حدوث العلامة الأعرابية، فيرى بأنَّ «الإعراب أنْ تختلف أواخر الكلم لاختلاف العامل... وهذا الاختلاف الذي يكون في الأواخر على ضربين أحدهما اختلافٌ في اللفظ والآخر في الموضع...»[529].

إنَّ الطاقة الدلالية للإعراب كامنة في ما تحدثه العوامل من علامات إعرابية هي التي تمنح الكلمة وظيفةً نحوية لتجعلها جليّة عن غيرها، ولتمنحها قيمة دلالية في سياقها التكويني.

أما أبو القاسم الزّمخشري، فإنه يشير إلى أهمية الإعراب في تأويل النص، إذ يرى أنَّ من يقوم باستخراج دلالات النص دون معرفة الإعراب فإنَّ عمله سيكون مبتوراً. ومن ثمَّ فإنّ أيَّ تأويل للنص لا بد أنَّ يرتكز على معرفة بإعرابه ؛ لأن الإعراب هو الكاشف عن مواطن الدلالات والمُبين عن معًالم المعنى، يقول الزمخشري: «هذا وإنَّ الإعراب أجدى من تفاريق العصا، وآثاره الحسنة عديدُ الحصى. ومن لم يتق الله في تنزيله، فاجترأ على تعاطي تأويله، وهو غير معرب، فقد ركب عمياءَ، وخبط خبطَ عشواء، وقال ما هو تقوّلٌ وافتراءٌ وهُرَاء، وكلامُ الله منه براء، وهو المرقاةُ المنصوبة إلى علم البيان، المُطلعُ على نُكت نظم القرآن، الكافِل بإبراز محاسنه، المُوكّل بإثارة معادنه»[530].

ويتّسم الإعراب بطابع سيميائي، إذ إنه يؤدي دوراً وظيفياً ممثلاً في الكشف عن المعنى وبلورة دلالاته. كما يتصل هذا النظام اتصالاً وثيقاً بالكلام وعلاقاته الإسنادية المتعلّقة بتبيان أركان الكلام وتعيين مفاصله الكبرى. ومن ثمَّ فإنَّ الإعراب، بوصفه نظاماً إجرائياً، لا ينفصل عن الكلام بل يصدر عنه ويكشف عن علاقاته ويُنبئ عن مكوّناته[531].

كما يُبيّن الإعراب المعاني الجديدة التي تكتسبها الكلمات، فكلّما اختلف الموقع الإعرابي للكلمات، باختلاف سياقها التركيبي، اختلفت معانيها وتبدّلت دلالاتها. فالمعاني المعجمية للكلمات لا تملك سلطة مطلقةً لأنَّ الكلمات في تجدد دائم وتحوّل مستمر. وهي لا تكتسب دلالاتها إلا من خلال موقعها ومستوى حضورها المعنوي، ذلك الذي أسبغته عليها «المعاني النحوية»[532].

ومن ذلك تأويل الزمخشري لقول الله تعالى:

«ولقد خلقنا فوقكم سَبْعَ طرائق وما كنّا عن الخلق غافلين»[533].

إذ يرى الزمخشري أنَّ «الطرائق: السموات.. «وما كنّا» عنها، «غافلين»: عن حفظها وإمساكها أنْ تقع فوقهم بقدرتنا، أو أراد به الناس وأنه إنما خلقها فوقهم ليفتح عليهم الأرزاق والبركات منها، ويُنْفِعَهم بأنواع منافعها، وما كان غافلاً عنهم وما يصلحهم»[534].

إنَّ الوظيفة النحوية التي تمثّلها كلمة: «غافلين»، هي خبر كان المنفية، وبما أنّ الصيغة الصرفية التي جاءت عليها هي: «اسم فاعل»، فإنَّ لهذه الصيغة معمولاً يرتبط بها ارتباطاً ضمنيا، وهذا المعمول يقع في موقع المفعولية، موقعاً عقلياً، فالفعل «غفل»، متعدّ بحرف الجر «عن»، بيد أنَّ الزمخشري يرى أنَّ لخبر كان معمولين، هما: عن إمساك السماء وحفظها وعن الخلق وما يصلحهم.

فالمعاني والدلالات النحوية ليست إسقاطاً على البنية، إنمّا هي قانون يفرضه منطق العلاقات والتداخلات بين العناصر الكلامية. فقد تسمح البنية الكلامية بأكثر من وظيفة نحوية لعنصر واحد. ويكون الإعراب، بذلك «... معبّراً عن أكثر من مستوى معنوي واحد»[535]. الأمر الذي يعني أنَّ تمثّل العنصر يرتبط بعلاقة حركية كائنة في السياق. ويمكن الاستشهاد بتأويل الزمخشري لقوله تعالى: «وعبادُ الرحمن الذين يمشون على الأرض هوناً وإذا خاطبهم الجاهلون قالوا سلاما»[536].

إذ يرى الزمخشري أنَّ كلمة: «هوناً»، تحتمل وظيفتين نحويتين، فيقول، موضحاً ومستدلاًّ، «هوناً» حال، أو صفة للمشي، بمعنى: هينين، أو مشياً هّيناً؛ إلاّ أنَّ في وضع المصدر موضع الصفة مبالغة. والهون: الرفق واللين. ومن الحديث «أحبب حبيبك هوناً ما»، وقوله: «المؤمنون هينون لينون... والمعنى: أنهم يمشون بسكينة ووقار وتواضع، لا يضربون بأقدامهم ولا يخفقون بنعالهم أشراً وبطراً...»[537].

وعملية الإعراب بحثٌ في طبقات المعنى وكشفٌ عن علاقات تتيحها آليات الإسناد؛ فالانتقال من مستوى إعرابي إلى آخر، عبر الخطى الإجرائية، يعني أنَّ المؤول يعمّق وعيه بالمعنى ويؤصل فهمه بعلاقاته ودلالاته. وإذا كان الإعراب نظاماً علامياً مكوّناً من «الدال الإعرابي والمدلول المعنوي»[(538)]، فلأنه «... يسمح بضبط ذلك التطابق بصفةٍ دقيقةٍ لا مجال للخلاف فيها»[(539)].

ويتيح الإعرابُ الكشف عن مستويات المعنى، لأنَّ به تكون «... الإبانة عن المعاني بالألفاظ؛... ولو كان الكلام شرجاً× واحداً لاستبهم أحدهما من صاحبه»[(540)].

إنَّ تحليل البُنى الغامضة يقع عاتقه على آليّات الإعراب، لقد سُمّي الإعرابُ إعراباً لإبانته «... ما كان خفياً من أمره لظهوره إلى مرآة العين، بعدما كان مستوراً»[(541)].

والإعراب لا ينحصر في الحركة الإعرابية، أي في الحركة المفصحة المبينة عن الوظيفة النحوية، بل هو كائنٌ في كلِّ ما هو مُبين ومُفْصِحٌ. يقول ابن جني: «...فقد تقول ضرب يحيى بُشرى، فلا تجد هناك إعراباً فاصلاً... قيل: إذا اتفق ما هذه سبيله، مما يخفى في اللفظ حاله، أُلزِم الكلامُ مِنْ تقديم الفاعِل، وتأخير المفعول، ما يقوم مقام بيان الإعراب. فإن كانت هناك دلالةٌ أُخرى من قبل المعنى وقع التصّرف فيه بالتقديم والتأخير؛ نحو: أكل يحيى كُمثّرى»[(542)].

والعلامة الإعرابية أداة من أدوات الإعراب، وبموجب ذلك؛ يكون الإعراب دالاً بالعلامة وبعلاقة الإسناد وما يتعلّق بها من تقديم وتأخير وحذف وإضمار. ويعرض ابن جني لدلالة الإعراب الحالية؛ وهي الدلالة السياقية، كأن تقول: «كلّم هذا هذا فلم يُجبه لجعلت الفاعل والمفعول أيهما

شئت لأنَّ في الحال بياناً لما تعني»[543].

إنَّ اسمي الإشارة يعودان على شخصين معروفين عند المتكلّم، وإدراك «العائدية» يعتمد على الاشتراك في سياق الكلام التواصلي «الخطاب»، الذي يوفر تنظيماً ركنياً لعملية التواصل. ويشير ابن جني إلى دلالة الإعراب الإتباعية وهي التي تكون بإلحاق الاسم بتابع يوضّحه ويعيّن وظيفته النحوية ويكشف عن تموقعه الدلالي، يقول ابن جنّي: «وكذلك إن ألحقت الكلام ضرباً من الإتباع جاز لك التصرّف لما تُعقِب من البيان؛ نحو ضرب يحيى نفسه بُشرى...»[544].

وعندما يقوم الإعراب بعقلنة اللغة، من خلال الوصول إلى المعنى، والخروج من حالة اللبس فإنَّ الهدف من ذلك هو تحديد المراد والقصد الذي يكتنف الكلام [545].

وحركات الإعراب تحمل دلالات وإشارات معنوية، إذ «كلّ واحد منها علمٌ على معنى»[546]، فعلامة الرفعً تدلَّ، مطّلقاً، على الفاعلية، «... وأمّا المبتدأ وخبره، واسم كان وأخواتها وخبر إنَّ وأخواتها ولا التي لنفي الجنس، واسم ما ولا المشبهتين بليس فملحقات بالفاعل على سبيل التشبيه، والتقريب»[547].

ويجب، عند إجراء الإعراب، إدراك «... الاعتبار الباعث القوي»[548]، مثال ذلك «كان» الناقصة فهي تتضمّن دلالتين: الدلالة الظرفية والدلالة البيانية. فعلى المؤول أنْ يعرف الأصل الدلالي ويفهمه، «لأنَّ الغرض الأصلي من استعمال كان ليس إلاّ بيان تمكّن الفاعل في صفته وإن كان له دلالةٌ على الظرفية ضمناً فقدُّم الاعتبار الباعث القوي»[549].

وفي باب: «تجاذب المعاني والإعراب»[550]، يدعو ابن جني، اعتماداً على أنظار شيخه أبي علي الفارسي، إلى إيجاد مخارج للمواطن اللسانية التي

قد يتعارض فيها الإعراب مع المعنى. ففي هذه الحالة يجب الامتثال لسلطة المعنى، وتوجيه الإعراب حتى ينسجم مع المعنى فيقول: «فمن ذلك قول اللّه تعالى: «إنه على رجعه لقادرٌ يوم تُبلى السرائر»، فمعنى هذا: إنّه على رجعه يوم تُبلى السرائر لقادر، فإنْ حملته على هذا كان خطأ؛ لفصلك بين الظرف الذي هو «يوم تُبلى»، وبين ما هو معلّقٌ به من المصدر الذي هو الرَجْع، والظرف من صلته، والفصل بين الصلّة والموصول الأجنبي أمرٌ لا يجوز. فإذا كان المعنى مقتضياً له والإعراب مانعاً منه، احتلت له، بأنْ تُضمر ناصباً يتناول الظرف، ويكون المصدر الملفوظ به دالاً على ذلك الفعل، حتى كأنه قال فيما بعد: يُرجعه يوم تُبلى السرائر. ودلَّ «رجعه» على «يرجعه» دلالة المصدر على فعله»[551].

ويقدّم ابن جني تسويغاً لهذا التأويل ولهذه الحيلة اللسانية فيقول: «ولا يجوز أنْ تُعلِّقَ» يوم «بقوله» لقادر«لئلاّ يَصغر المعنى؛ لأن اللّه تعالى قادرٌ يوم تُبلى السرائر وغيره في كلّ وقت وعلى كلّ حال على رجع البشر وغيرهم»[552].

ولمّا كان محصول فائدة الخطاب نتيجةً يسعى الكلام لإنجازها، فإنَّ على الإعراب تأشير الوظيفة النحوية للكلمة من خلال علاقتها بالتركيب الذي تنتمي إليه، «وذلك أنَّ الكلام إنما وضع للفائدة، والفائدةُ لا تُجنى من الكلمة الواحدة، وإنما تُجنى من الجُمل ومدارج القول ...»[553].

ويرى الدكتور نهاد الموسى أنَّ كلَّ ما هو على مستوى التركيب له وظيفة دلالية أسبغتها عليه «... قرينة «المعنى الدلالي»[554]، وهذا يعني أنَّ التركيب والإسناد هما اللذان يمنحان الكلام علاقاتٍ إعرابية ومن ثم معاني دلالية تحمل قيماً تواصلية».

فالإعراب كشفٌ عن مواقع المعاني، وأداة لاستكناه القصد الذي يرومه

المتكلّم، وفي الوقت نفسه فإنَّ الإعراب مشروط بالتركيب، «فالتركيب شرط الإعراب وموجبه والإعراب قائمٌ على آلات وسمات هي العوامل»[555].

والعامل عنصرٌ لساني يسوّغ وجهة الإعراب ويؤيد انبناءه ويحدد مواقع أركانه. يقول الرماني المعتزلي، في حد العامل: «عامل الإعراب: هو موجبٌ لتغيير في الكلمة على طريقة المعاقبة لاختلاف المعنى»[556]. بمعنى أن العامل منتم إلى البنية التركيبية والعلاقات الإسنادية.

أما ابن جني، فإنه يرى بأنَّ الوظيفة الدلالية التي يحددها الموقع الإعرابي مرتبطة بالمتكلم ومقصده في الإخبار والإعلام، يقول ابن جني: «فأما في الحقيقة ومحصول الحديث، فالعمل من الرفع والنصب والجر والجزم إنما هو للمتكلّم نفسه، لا لشيء غيره. وإنما قالوا: لفظيٌّ ومعنوي لمّا ظهرت آثار فعل المتكلم بمضامّة اللفظ للفظ، أو باشتمال المعنى على اللفظ»[557].

ويرى الدكتور نهاد الموسى أنّ النحويين القدامى قد أدركوا أن العامل ليس «... وصفاً موضوعياً»[558] لظاهرة الإعراب، إلاَّ أنهم أدرجوه في صميم ممارستهم، مفهوماً لسانياً ومعرفياً، حتى يُهيئ لنظام الإعراب اتساقاً وانتظاماً. كما أنَّ تقدير العامل، هو إيمانٌ بالمركز العقلي في فهم العلاقات الإسنادية، ودليل على أنَّ نظام الإعراب يتوافر على قدر من التقدير والعودة إلى الأصل.

لقد عرف النحاة أن الحديث عن العامل، «...تأويلٌ محض! وليس من وصف الواقع اللغوي في شيء، إنَّ النتيجة الأخرى التي يمكنهم استخلاصها هي أنَّ الحركة في أواخر الكلم قد بدأت تضطرب، وأنَّ نظام الإعراب المحكم قد بدأ يختل ويُخلي الطريق لقرائن لغوية أخرى تقوم مقامه وتؤدي دوره»[559].

فقد يُحذف ركن في الجملة، إلاّ أنَّ المعنى الدلالي يشي به ويدلّ عليه

فإذا كانت «الجملة: هي المبنية من موضوع ومحمول للفائدة»[560]. فإن استحضار المحذوف والمضمر أمر واقعٌ على المخاطب، ومن ثم فإنَّ المضمر سيستحيل إلى حضور، يقول سيبويه: «وإنما صار الإضمار معرفةً لأنك إنمّا تضمر اسماً بعد ما تعلمُ أنَّ مَنْ يُحدَّث قد عرف من تعني وما تعني، وأنك تريدُ شيئاً يعلمه» [561].

ومن ذلك تأويل الزمخشري لقوله تعالى: «اقرأ باسم ربك الذي خلق خلق الإنسان من علق»[562].

إذ يرى الزمخشري أنَّ مفعول »خلق«محذوف من اللفظ معلومٌ من المراد فيقول: «فإن قلت: كيف قال: «خلق» فلم يذكر له مفعولاً، ثم قال: «خلق الإنسان»؟ قلت: هو على وجهين: إمّا أن لا يُقدّر له مفعولاً وأنْ يراد أنه الذي حصل منه الخلق واستأثر به لا خالق سواه. وإما أنْ يقدّر ويراد خلق كلّ شيء، فيتناول كل مخلوق، لأنه مطلقٌ، فليس بعض المخلوقات أولى بتقديره من بعض.

وقوله: «خلق الإنسان» تخصيص للإنسان بالذكر من بين ما يتناوله الخلق؛ لأنَّ التنزيل إليه وهو أشرف ما على الأرض«[563].

والأمر الذي يمكن تأكيده أنَّ الدرس النحوي العربي قائمٌ على التأويل، إذ إنَّ التدبيرات اللسانية، التي يلجأ إليها المشتغلُ باللسان، حيلٌ يستوجبها الكلامُ حتى يكون بيّناً ومُسوَّغاً. وإنَّ «... ظاهرة التأويل تتصل بكلّ الأمور الأخرى، فهي ترتبط بالمفاهيم الأساسية التي بُني عليها النحو كالعامل والإسناد، وترتبط بالمنهج النحوي في تناوله المادة المدروسة كاللهجات وبعض الشواهد النادرة البعيدة عن الشائع، أو في اعتماده على المعنى، كذلك ترتبط بالتعليل في استخلاص القواعد وبناء الأحكام، أو بغير ذلك من عناصر النظرية النحوية، لهذا كله يبدو أن أي نقد يتناول بعض

المفاهيم كالتأويل، أو العامل، أو غير ذلك، إنّما ينطبق على بقية المفاهيم الأخرى لتداخل بعضها في بعضها الآخر»[564].

4 - **التأويل باعتبار الدلالات المجازية**

يرجع فضل تأسيس المبحث البلاغي وتنظيم مفرداته إلى المقالات التي ضمّتها مدوّنات المعتزلة؛ الكلامية، واللغوية، والبيانية، والأصولية، والتفسيرية. فقد حوت هذه المدّونات صنوف المسائل التي ناقشت هذه القضايا وعالجت أنساقها.

الهدف من تأسيس هذا المبحث تسويغ القيم اللسانية والعقائدية التي تخالف الأصول الخمسة التي اتكأ عليها المعتزلة في تشكيل منظومتهم المعرفية، إذ إنهم قاموا بتأويل القيم التي تتناقض مع أصولهم ومن ثم، عملوا على توطين هذه العناصر اللسانية حتى تنسجم مع الأصول المحكمة والحقيقية. الأمر الذي يكشف عن أنَّ ثنائية الحقيقة والمجاز هي امتداد لثنائية المحكم والمتشابه. فإذا كان المعتزلة يعتبرون أنَّ النصَّ القرآني كلٌّ منسجم ومنزّه عن المطاعن، بمعنى أنه محكمٌ، فإنَّ ما يبدو مناقضاً لهذا الاعتبار يجب أن يؤوّل بحيث ينسجم مع الأصل المحكم الذي دلَّ عليه العقل.

ومن هنا، فإنّ تطابق ظاهر دلالات النصوص مع المحكم فهذا يعني أن هذه الدلالات دالة على الحقيقة، أما إذا لم يتطابق ظاهرها مع المحكم فإنها، بذلك، تكون دالة على المجاز أي أنها ذات صبغة متشابهة يجب أن تؤول حتى يُفهم مُرادها.

ويمكن القول، مع نصر حامد أبوزيد، إن المعتزلة «... اتخذوا من المجاز سلاحاً لتأويل النصوص التي لا تتفق مع أصولهم الفكرية»[565]. ومن ثم،

فإنَّ المنطلق الذي يؤكد انطواء النص القرآني على المتشابه، وعلى المجاز، يجعل من التأويل ملاذاً لسانياً قادراً على حسم المتشابه والمجاز اللذين يعرقلان الأصول المحكمة والحقيقية.

بيد أنَّ المجاز دالٌّ بطريقة مضاعفة، لأنَّ المجاز يتضمّن إعمال الذهن لتحقيق حالة الانسجام والائتلاف مع المحكم، «لأن المحكم أصلٌ للمتشابه يقدح به فيُظهر مكنونه ويستثير دفينه»[566].

و«المجاز: ما جاوز وتعدّى عن محلّه الموضوع له إلى غيره لمناسبة بينهما، إما من حيث الصورة أو من حيث المعنى اللازم المشهور، أو من حيث القرب والمجاورة...»[567].

معنى ذلك، أنَّ العلاقات المجازية تتضمّن انحرافاً وعدولاً عن الأصل المقدّر الذي يظل ضابطاً لمختلف التحوّلات المجازية. لقد أحدثت قضية المجاز صدىً عنيفاً في مختلف الدراسات التي تبحث في دلالات الكلام، لأنها ارتبطت بقضية الحقيقة وما تتيحه من افتراضات الصدق والكذب[568].

وقد اكتسب مبحث المجاز حضوراً مركزياً في دروس اللسان وما تفرع عنها من مباحث، وبموجب منطلقات المجاز فإنَّ العلاقة بين الدال والمدلول تواضع متفرّع عن المواضعة الأولى؛ إذ إنَّ قوام الدلالة الحقيقية والأصلية مواضعة بيّنةٌ بين الدال والمدلول، «أما المجاز فلا يسوّغ فيه ذلك من حيث إن العلاقة بين عناصر الدلالة هي خروج عن المواضعة...»[569].

ويرى المعتزلة أنَّ دلالة العقل هي القادرة على تحديد الحقيقة والمجاز ومن ثم تعيين دلالة الكلام، إذ لما كان الاستدلال على الفاعل وحكمته هو الأصل الذي ينبغي إدراكه، فإنَّ أحوال الفعل فرع يلحق بالأصل وبناءً على هذا المنطلق، فإنَّ آياتِ القرآن الكريم لا تؤدي إلى معرفة الله، بينما تؤدي معرفةُ وحدانية الله وَعدله إلى صّحة الاستدلال بآيات القرآن الكريم.

فحتى تُعرف دلالات كلام الله لا بدَّ من تقدُّم معرفة فاعل الكلام.

يقول القاضي عبد الجبار، موضحاً: «... وإذا وجب تقدّم ما ذكرناه من المعرفة، ليصح أنّ كلامه تعالى حقٌّ ودلالةٌ، فلا بدَّ من أن يُعرض ما في كتاب الله من الآيات الواردة في العدل والتوحيد، على ما تقدّم له من العلم، فما وافقه حمله على ظاهره، وما خالف الظاهر حمله على المجاز، وإلاّ كان الفرع ناقضاً للأصل؛ ولا يُمكن في كون كلامه تعالى دلالةً سوى هذه الطريقة..»[570].

ومن هنا فإنَّ التأويل ضرورة ملحّة، ليست لسانية ومعرفية فحسب، إنَّما عقائدية، إذ إنَّ العقل الذي يستدلُّ به على توحيد الله وعدله، مركز يجب أن يخضع له النظام اللساني. إنَّ مفاد القاعدة الرئيسة للتأويل عند المعتزلة، كما يعبّر الدكتور عدنان زرزور: «... أنَّ كلَّ ما يُعلم بالعقل لا يجوز أن يرد الكتابُ بخلافه وإنْ أوهم في «الظاهر» أنه خلافه، وأنه لابُدَّ له من تأويل موافق للعقل، جارٍ على سنن اللغة، لأنَّ العقل وأدلته لا يتداخلها الاحتمال، والألفاظ والجمل والتراكيب يتداخلها ذلك»[571].

يقول ابن جني في تأويله للدلالة المجازية للساق، الواردة في قوله تعالى: «يوم يُكشَف عن ساقٍ ويُدعون إلى السجود فلا يستطيعون»[572].

«فأما قول من طغى به جهله، وغلبت عليه شقوته، حتى قال في قول الله تعالى: «يوم يُكشَف عن ساق»: إنّه أراد به عضو القديم، وإنها جوهر كهذه الجواهر الشاغلة للأماكن، وإنها ذات شعر، وكذا مما تتايعوا في شناعته وركسوا في غوايته فأمرٌ نحمدُ الله على أنّ نزّهنا عن الإلمام بحراه»[573].

وإنمّا الساق هنا يُراد بها شدة الأمر؛ كقولهم: قد قامت الحربُ على ساق. ولسنا ندفع مع ذلك أنَّ الساق إذا أريدت بها الشدة فإنما هي مشبّهةٌ بالسّاق هذه التي تعلو القدم، وأنه إنما قيل ذلك؛ لأن الساق هي الحاملةُ

للجملة، المنهضة لها. فذكرت هنا لذلك تشبيها وتشنيعاً. فأما أنْ تكون للقديم- تعالى- جارحة: ساقٌ أو غيرها، فنعوذ بالله من اعتقاده... وعليه بيتُ الحماسة:

كشفت لهم عن ساقها

وبدا من الشرّ الصّراحُ[574].

إنَّ الموطن اللساني الذي وردت فيه كلّمة «الساق»، يتعلّق بمقام نفي الجارحة الذي يرتبط بالأصل العقائدي ألا وهو التوحيد الذي يتضمن، «... أن الله واحدٌ ليس بجسم، وليس بذي جهات، ولا يحيط به مكان، ولا يجري عليه زمانٌ، ولا يوصف بشيءٍ من صفات الخلق الدالة على حدوثهم...»[575]. لقد استدل ابن جني على نفي جارحة الساق، بالاستعانة بتحوّل الدلالة اللغوية لكلمة الساق كما وردت في لسان العرب.

ويرى القاضي عبد الجبار أن المواضعة هي النظام الذي يسمح انتقال الكلمة من الحقيقة الى المجاز، وهي الرقيب على مجمل التحوّلات اللسانية. فالعلاقات المجازية التي يتيحها الكلام تتم بالاختيار، أي القدرة على التحويل والنقل، ومن ثمَّ فإنَّ العلامة اللسانية قادرة على تبديل قانونها الدلالي. إلاّ أن هذا التبديل يظل محتكماً، في طبيعته وصيرورته، إلى العلاقات الأصلية وهي المواضعة، يقول القاضي عبد الجبار: «ولذلك جوّزنا نقل الألفاظ اللغوية إلى الأحكام الشرعية، وجوّزنا انتقال حكم اللفظة بالتعارف عن المجاز إلى الحقيقة وعن الحقيقة إلى المجاز؛ وكل ذلك لا يُوجب قلب المعاني، كما أنَّ الإخبار عن الشيء لا يُغيّر حاله وإن تغير الخبر؛ فلو سُمّي السواد بياضاً والجوهر عرضاً لم يؤثر ذلك فيه، ولكان حاله كحاله الآن وهو مسمَّى بما يُسمّى به. فإذا كان ابتداء اللغة يتعلّق بالاختيار والمواضعة لم يمتنع في الثاني النقل والتحويل بالاختيار. وكما أنَّ

اللغة المبتدأة لم تُكسب المعاني أحوالاً لم تكن عليه فكذلك حصول التبديل فيه لا يُغيّر حاله»[576].

وقد اشترط المعتزلة، للاستدلال بالخطاب، معرفة النظام الذي يرد عليه الخطاب، يقول أبو الحسين البصري: «اعلمْ أَنَّ الخطاب إذا كان يُستعمل في شيءٍ على سبيل الحقيقة، ويُستعمل في شيءٍ آخر على سبيل المجاز وتجرّد عن قرينة، فالواجب حمله على حقيقته دون المجاز. لأنَّ الغرض به الإفهام، والمخاطَب إنما يفهم من الخطاب حقيقته، ويحتاج إلى قرينة لفهم مجازه»[577].

ويستشهد البصري بالصلاة، إذ إنَّ حقيقتها اللغوية تعني الدّعاء، ثم انتقلت إلى مستوى دلالي آخر لتدل على الصلاة الشرعية. فبعد انتقالها وتحوّلها إلى الشرع صارت دلالتها على الدعاء مجازية. لذلك؛ « فإنْ خاطب الله طائفتين بخطاب هو حقيقةٌ عند إحداهما في شيء، وعند الأخرى في شيءٍ آخر، فإنه ينبغي أن يحمله كل واحد من الطائفتين على ما تتعارفه. لأنه السابق إلى أفهامنا. فلو أراد أحدَ المعنيين من كلتا الطائفتين، لدلَّ الطائفة التي لا تعرف ذلك المعنى على أنه قد أراده»[578].

وإذا كانت «... اللغة المجازية... ضرباً من المخزون الكامن داخل اللغة[579]، فلأنها ليست ... إلاَّ ضرباً من توليد اللغة...»[580]. عبر عناصر تتضمّنها اللغة ويؤكّدها دليلُ العقل وقرينته. وهذا يعني أنَّ المرسلة الكلامية المنطوية على مستويات مجازية تفتقر إلى سواها، وهذا الافتقار، بدوره، يؤكد مكانة الوعي الإنساني في تشكيل الحقيقة، أي أن قيمَ المجاز عن طريق المواربة، الذي يجعل من عملية الفهم حركة حقيقية وعميقة، إن «... كل مجازٍ، بهذا المعنى، يكشف عن تحوُّل»[581].

وقد افترض اللسانيون، في دراستهم العلاقات المجازية، شرطاً هاماً،

وهو «... أن تقوم علاقة تشابه أو تجاور بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي، وأنْ تقوم قرينة منطقيّة أو تركيبية نصيّة أو نقليّة مشرّعة للتأويل المجازي، فإذا لم تستقم الحجّة من هذه الحجج للمؤول فالأولى أنْ يفسّر اللفظ على الحقيقة»[582].

فالإقرار بالمجاز وعلاقاته، إقرارٌ بالعناصر المنفصلة عن الكلام. «إنَّ اللغة وفق هذا المنظور لا تغدو إلا وسيلةً لحصر المعنى الثاوي، وتحديده، وفهمه وإفهامه حتى يُضحي منكشفاً كحقيقةٍ مرئية يطابق من خلالها اللفظ معناه. وهنا يظهر التأثير الميتافيزيقي على البلاغة العربية، التي تأسست كفكر لغوي يهدف إلى كشف تطابق اللفظ والمعنى الثاوي، الخفي، الذي تجتهد العبارة لملاحقته وضبطه، وإرجاعه متمثّلاً حاضراً»[583].

ويرى علي حرب أن أسباب الغموض، وما يتطلّبه من تأويل، لا ترجع إلى قصور الفهم؛ إنما ترجع «... فعلاً إلى طبيعة «المجاز» ذاته، أي إلى الفجوة التي تقيمها اللغة المجازية بين الدال والمدلول»[584].

إنَّ الإمكانية التي تتضمنها اللغة المرتبطة بالطاقة المجازية، تدل على أَنَّ اللغة ابتكار دائمٌ وتحوّل مستمر. وهذا يعني أنَّ وعي الإنسان بالظاهرة متحوّل، فعندما تبدأ اللغة بالتحول فإنَّ ذلك يعني أنَّ الإدراك قد أعاد بناء دلالاته وفقاً للمضمر الدلالي الذي تختزنه العلاقةُ الإشارية.

لقد أوّل الزمخشري جملة: «شغفها»، في قوله تعالى: «وقال نسوةٌ في المدينة امرأة العزيز تراود فتاها عن نفسه قد شغفها حُباً إنّا لنراها في ضلال مُبين»[585]، ناظراً في دلالتها السياقية والكنائية ودلالة مادة: «شغاف»، يقول الزمخشري: «... (شغفها): خرق حبّه شغاف قلبها حتى وصل إلى الفؤاد؛ والشغاف: حجاب القلب، وقيل جلدةٌ رقيقةٌ يُقال لها: لسان القلب؛...»[586].

إنَّ تمكن حبِّ يوسف، عليه السلام، من امـرأة العزيز، قد بلغ مبلغاً عظِيماً إذ استحوذ عليها حتى صار شغافاً يحيط بها ويهيمن عليها. وبذلك، فإن الدلالة المجازية لكلمة «شغفها»، تعني ضمن سياق الآية شدة الحب. والذي ينبغي تأكيده، أنَّ الدلالات التي ينبني عليها التأويل قد ترد مترابطة ومتداخلة في سياقٍ نصي واحد، فقد يأتي الموطن اللساني منطوياً على مستوى صريح ومجازي وعقلي.

الخاتمة

غاية هذه الدراسة تقديمَ تصوّرٍ واضح لنظرية التاويل الدلالي عند المعتزلة من خلال الكشف عن المنطلقات والإجراءات التنفيذية التي يتمُّ بها استخراج دلالات الكلام.

وقامت الدراسة على افتراض جوهري مفاده؛ أن نظرية التأويل الاعتزالية اعتمدت على ثوابت منهجية وظيفتها حراسةُ التأويل من الوقوع في الإشكال الذي يتيحه النص، وإضفاء مصداقية على التأويل. فليس مهماً إحداثُ تأويل ما، بل المهم أنْ يكون التأويل ذا مصداقية وأنْ يحقق شروطه في القبول.

وقد توصّلت الدّراسةُ إلى نتائج، أهمها مايلي:

أولاً: أنَّ المواضعة هي النظام الذي يستطيع الحكم على التأويل ومصداقيته. بمعنى، أنَّ الأنظمة الرمزية التي أوجدتها الجماعة هي التي يجب على التأويل أنْ يستند عليها. لأنَّ المواضعة تحالفات لسانية حول رموز وإشارات، ومن ثم، فإنَّ الانتماء إلى هذه التحالفات معناه انتماء إلى القيم الإدراكية الجماعية، بيد أن هذه النتيجة تطرح موقف التأويل من الموروث اللساني، إذ تستوجب الكفاءة التأويلية حصيلة لسانية متعددة القيم.

ثانياً: لقد أدرك المعتزلة أنَّ الكلام بناءٌ متشعّب، فهو يدلّ بعدة طرق وعلى أشياء مختلفة، وقد قرر المعتزلة، بهذا الصدد، أنَّ معرفة الكيفية التي يكون بها الكلامُ دالاً كائنة بإدراك العلاقات والقوانين الضمنية التي يتأسس عليها«الحدث اللساني».

ثالثاً: لقد منح المعتزلة المتكلم منزلة مركزية، إذ إنه يحمل وظيفة نحوية غائبة، هي الوظيفة الفاعلية. فالمتكلم هو فاعل الكلام، والكلام هو فعل

صادرٌ عن قصد المتكلم وإرادته. ومن ثم فإنَّ فهم دلالة الكلام لا تكون إلاّ بتمثل حكمة الفاعل في فعله والغاية التي قصد إليها. وبهذا الصدد، لم ينكر المعتزلة الدلالات التي تقع بالفعل خارج بنية القصد، فقد أكدّوا أنها تبلور القصد وتجلّيه، إنَّ القصد هو الجوهر الحقيقي الذي تسعى الدلالات لإدراكه.

رابعاً: العقل المعتزلي عقل متصل بالنّص، يسعى إلى عقلنته وإكسابه انضباطاً. وإنَّ النقطة التي ينفصل فيها العقل عن النص هي نقطة الفهم والتسويغ، فالعقل يهدف إلى تسويغ الدلالات التي يستخرجها. وبذلك، فإن دلالة العقل تقوم بتنظيم الدلالات وتبريرها. إنَّ اللحظة التي يحظى فيها النص باعتراف العقل ودلالته، هي اللحظة التي تجعله دالاً ذا دلالة. فدلالة العقل، بوصفها نصاً، نظامٌ يمنح النص حقيقته الدلالية.

خامساً: يرى المعتزلة أنَّ للغة نظاماً رمزياً يتيح عملية التواصل والفهم، وهذا النظام عقل آخر، أو هو ظل للعقل الدلالي يتحالف معه ويمنحه ولاءه. ولولا هذا النظام لما كانت اللغة دالة.

سادساً: أنَّ البنية التركيبية هي المتعين المادي الذي يجب على التأويل أن ينتمي إليه، وعلى التأويل الدلالي أن يستدل على دلالته بثابت قاطع.

سابعاً: تؤكد الدراسة إمكانية إخراج التصوّرات اللسانية العربية من فضائها العقائدي، وإدراجها في سياقات جديدة، وشروط معرفية أخرى حتى تُمتحن وتُعرف قدرتها على الاستجابة للأسئلة الراهنة.

مسرد المصطلحات والمفاهيم

هذا ثبت بارز المصطلحات والمفهومات الواردة في هذه الرسالة، تكشف عن تصوراتها المعرفية كما انتظمت في السياق الإجمالي، وتتضمن توضيحا لمعطياتها العامة، أوردتها «احتراسا وفضل تحوّط».

وقد عمدت في إعداد الملحق الرجوع إلى جذر المصطلح الثلاثي، ومن ثم ترتيب هذه الجذور، هجائيا. كما أشفعت بعض المصطلحات بمقابلها في الإنجليزية محيلاً في نهاية الملحق على المصادر التي استعنت بها.

- أول- الأوليات: هي البديهات بعينها، سُمّيت بها لأن الذهنُ يلحق محمول[1] القضية بتوسط يء آخر فذاك المتوسط هو المحمول أولاً.
- بده - البداهة: هي المعرفة الحاصلة ابتداءً في النفس، لا بسبب الفكر كعلم: بأن الواحد نصفُ الاثنين[2].
- بهم-الإبهام: هو أن يأتي المتكلّم بكلامٍ مُبهم يحتمل معنيين متضادين لا تميز أحدهما عن الآخر[3].
- جنس- التجنيس: المشابهة التي تحصل بين كلمتين[4].
- حدد- التحديد: تصوير ونقش لصورة المحدود في الذهن[5].
- حذف- المحذوف: وإنّ سقط لفظه لكنّ معناه باق وينتظمه المقدّر[6].
- حلل- التحليل: هو تكثير الوسائط وإعادة المقدّمات من الأسفل إلى الأعلى، وإنما يُذكر للانتفاء[7].
- - تحليل التركيب Structural analysis: وصف التركيب الذي سيكون مُدخل القانون التحويلي[8].
- - تحليل دلالي Semantic analysis: دراسة العلاقات بين معاني الكلمات المختلفة في لغة ما[9].

- - تحليل وظيفي Functional analysis: تحليل اللغة على أساس وظائف العناصر لا على أساس صيغتها[10].
- - الكلام للدكتور نهاد الموسى.
- خفي- الخفي: هو الذي لا يظهر المراد منه إلا بالطلب[11].
- درك - الإدراك: عبارة عن كمال يحصل به مزيد كشف على ما يحصل في النفس من الشيء المعلوم على جهة التعقّل بالبرهان أو الخبر[12].
- إدراك الكلام Speech preception: فهم الكلام ومعرفة الفوائد الحاصلة عنه وما يترتب عليها من قضايا [13].
- دلل- دال: الكلمة المنطوقة أو المكتوبة التي تدل على الشيء أو المفهوم أو الشخص خارج اللغة والذي يسمّر مدلولا عليه[14] (referent).
- الاستدلال: تقرير الدليل لإثبات المدلول سواء كان ذلك من الأثر إلى المؤثر أو بالعكس[15].
- الاستدلال بإشارة النص: إثبات الحكم بالنظم غير المسوق له[16].
- الاستدلال بدلالة النص: إثبات الحكم بالنظم المسوق له [16].
- الاستدلال بعبارة النص: إثبات الحكم بالمفهوم اللغوي غير النظم[16].
- دلالة: المعنى الذي تنقله الكلمة والذي يُعبّر عن العلاقة أو الشخص أو المفهوم الموجود خارج اللغة[17].
- ويرى التهانوي أنَّ الدلالة تُعقد لفهم المراد ومعرفة إرادة المتكلم وقصده. فيقول: «بالجملة، فأهل العربية يشترطون القصد في الدلالة، فما يفهم من غير قصد من المتكلم لا يكون مدلولا للفظ عندهم، فإنَّ الدلالة عندهم هي فهم المراد لا فهم المعنى مطلقاً، بخلاف المنطقيين، فإنها عندهم فهم المعنى مطلقا، سواء أراده المتكلم أو لا»[18].
- الدليل: المرشد إلى المطلوب... ويراد به العلامة المنصوبة لمعرفة المدلول،

ومنه سُمّي الدخان دليلاً على النار[19].

- المدلول عليه: الشخص أو الشيء أو المفهوم[20] الموجود خارج اللغة والذي تشير إليه الكلمة.
- زول- إزالة الغموض disambiguation: تحليل البنية التركيبية والوظيفية للمواطن اللسانية الغامضة[21].
- سبر- السبر: هو حصر الأوصاف في الأصل وإلغاء البعض للعلّية[22].
- سجم- انسجام: أن يكون الكلام لخلوه بسهولة ألفاظه أن يسيل رقة.[23].
- انسجام دلالي Semantic Congrity: انسجام كلمة مع أخرى في الدلالة، مثل انسجام الكلمات في (هرول مسرعا)[24].
- شكل - الإشكال: الأمر الذي يبعث وهماً واختلافاً[25].
- سير - السيرورة: الحركة المستمرة للمدرَك، فدلالة العناصر اللسانية تتشكل بفعل احتكاكها بالبنية الكلية[62].
- سوق - السياق Context: العناصر والسمات المساعدة التي تحيط بالكلمة أو بالجملة أو بالمقام التواصلي[27].
- صير - الصيرورة Devesir: التبدل والانتقال من صورة إلى صورة[28].
- ضمر - الإضمار: إسقاط الشيء لفظاً لا معنى[29].
- المضمر: له وجودٌ حقيقي لأنّ معناه وأثره باقيان[30].
- ضمن - تضمّن، Connotation: المعنى الإضافي في الذي توحي به كلمةٌ ما زيادة على معناها الأصلي. وغالباً ما يختلف ظلّ المعنى من شخص إلى آخر لارتباطه بالخبرة الشخصية[31].
- تضمين implication: أنْ يتضمّن معنى كملةٍ أخرى، مثل «شجرة» التي تتضمّن (نبات)[32].
- يتضمن هذا المسردُ ثَبتًا بأبرز المصطلحات والمفهومات الواردة في الكتاب

تكشف عن تصوّراتها المعرفيّة كما انتظمت في السياق الإجماليّ، وتتضمّن توضيحًا لمدلولاتها، أوردتها "احتراسًا، وفضل تحوّط".

- غمض – غموض التركيب Constructional ambiguity: غموض المعنى الناجم عن التركيب النحوي، لا عن الكلمات نفسها [34].
- فهم – المفهوم: هو الصورة الذهنية سواء وضع بإزائها الألفاظ أولا، كما أنَّ المعنى هو الصورة الذهنية من حيث وضع بإزائها الألفاظ [35].
- كون – مكوّن دلالي Semantic component: العنصر المشترك بين معاني عدة كلمات. مثلا، الكلمات (كرسي، مقعد، أريكة) تشترك في أنَّ كلاً منها قطعة أثاث تستخدم للجلوس [36].
- لبس – اللبس: الخلط... وقد يلزمه جعل الشيء مشتبهاً بغيره [37].
- مرس – الممارسة: المداومة وكثرة الاشتغال بالشيء(38).
- نغم – تناغم/ تساوق harmonic: نظام بحكم مجموعة أجزاء قوامه عدم التعارض بين مختلف أجزائه أو مختلف وظائفه، وتآزرها في سبيل عمل إجمالي واحد [39].
- نقض – التناقض: هو اختلاف الجملتين بالنفي والإثبات اختلافاً يلزم منه لذاته كون إحداهما صادقة والأخرى كاذبة [40].
- نظر – النظير: المشارك في الجوهر [41].
- نظم – انتظام/ تتابع collocation: أن تتتابع الكلمات في الجملة وفقا لنظام مُعين [42].
- نظام رمزي Semiotic: أي نظام يستخدم مجموعة من الرموز لتدلَّ على معانٍ معينة ببصيرة منتظمة وثابتة، كما هو الحال في اللغة [43].
- وسق – الاتساق: الانضمام على نحو الاستواء [44].

الإحالات

1. أبو البقاء الكفوي، الكليات، ص248.
2. المصدر نفسه، ص 248.
3. المصدر نفسه، ص 33. وانظر: د. أحمد مطلوب، معجم المصطلحات البلاغية وتطورها، ص 37
4. المصدر نفسه، ص27.
5. المصدر نفسه، ص265.
6. المصدر نفسه، ص 870.
7. المصدر نفسه، ص 265.
8. د. محمد علي الخولي، معجم علم اللغة النظري، ص 270.
9. المرجع نفسه، ص 250.
10. المرجع نفسه، ص 100.
11. أبو البقاء الكفوي، الكيليات، ص 594.
12. المصدر نفسه، ص 66.
13. محمد علي التهانوي، كشّاف اصطلاحات الفنون، م. 2، ص 119، وانظر: د. محمد علي الخولي، معجم علم اللغة النظري، ص 265.
14. د. محمد علي الخولي، معجم علم اللغة النظري، ص 257. وانظر: التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون، م2، ص 126.
15. أبو البقاء الكفوي، الكليات، ص 114. وانظر التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون، م2، ص 134
16. أبو البقاء الكفوي، الكليات، ص 121.
17. د. محمد علي الخولي، معجم علم اللغة النظري، ص 257.

18. كشاف اصطلاحات الفنون، م2، ص 126
19. المصدر نفسه، ص 439
20. د. محمد علي الخولي، معجم علم اللغة النظري، ص 257.
21. د. محمد علي الخولي، معجم علم اللغة النظري، ص 76.
22. أبو البقاء الكفوي، الكليات، ص 265.
23. التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون، م2، ص 114. وانظر: معجم المصطلحات البلاغية وتطورها، ص 330.
24. د. محمد علي الخولي، معجم علم اللغة النظري، ص 250.
25. أبو البقاء الكفوي، الكليات، ص 538.
26. أندريه لالند، موسوعة لالند الفلسفية، م1، ص272.
27. د. محمد علي الخولي، معجم علم اللغة النظري، ص 59.
28. أندريه لالند، موسوعة لالند الفلسفية، م1، ص 271.
29. أبو البقاء الكفوي، الكليات، ص 384.
30. المصدر نفسه، ص 870.
31. د. محمد علي الخولي، معجم علم اللغة النظري، ص 54. وانظر: التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون. م2، ص124.
32. د. محمد علي الخولي، معجم علم اللغة النظري، ص 127.
33. أندريه لالند، موسوعة لالند الفلسفية، م3، ص 1198.
34. د. محمد علي الخولي، معجم علم اللغة النظري، ص 56.
35. أبو البقاء الكفوي، الكليات، ص 860.
36. د. محمد علي الخولي، معجم علم اللغة النظري، ص 217.
37. أبو البقاء الكفوي، الكليات، ص 800.
38. المصدر نفسه، ص 874.

39. أندريه لالند، موسوعة لالند الفلسفية، م2، ص 543.
40. أبو البقاء الكفوي، الكليات، ص 305.
41. المصدر نفسه، ص 903.
42. د. محمد علي الخولي، معجم علم اللغة النظري، ص 46.
43. المصدر نفسه، ص 252.
44. أحمد مطلوب، معجم المصطلحات البلاغية وتطورها، ص45.

الهوامش

هوامش البساط النظري

1) آثرت استعمال كلمة (البساط)، بدلاً من الكلمة الشائعة (المهاد) لسببين: الأول: أنَّ الدلالة القرآنية للمهاد غلبت على الدلالة الأصلية (الفراش الوثير)، فصارت ترتبط قرآنياً بالعذاب. انظر: ابن منظور، لسان العرب، مادة (م هـ د). والثاني: أنَّ البساط دالّ على الأرض المستوية لا نَبَل فيها. انظر: المصدر نفسه، مادة (ب س ط).

2) القاضي عبدالجبار بن أحمد، المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج7، ص48.

3) باربرا سميث، أخلاق التأويل، مجلة الثقافة الأجنبية، ع3، 1992، ص27.

4) انظر: د. عادل العوا، المعتزلة والفكر الحر، ص79.

5) انظر: بول ريكور، البلاغة والشعرية والهيرمينوطيقا، ترجمة: مصطفى النحال، مجلة فكر ونقد، ع16، 1999، ص 114.

6) أدونيس، الثابت والمتحوّل: بحث في الاتّباع والإبداع عند العرب، ج3، ص9.

7) نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن، ص219.

8) علي حرب، التأويل والحقيقة، (قراءات تأويلية في الثقافة العربية)، ص 142.

9) انظر: محمد شوقي الزين، تأويلات وتفكيكات: فصول من الفكر الغربي المعاصر، ص77.

10) بول ريكور، النص والتأويل، ترجمة: منصف عبدالحق، مجلة العرب

والفكر العالمي، ع3، 1988، ص50.

11)هانس- غيورغ غادامير، مدخل الى أسس فن التأويل، ترجمة: محمد شوقي الزين، مجلة فكر ونقد، ع16، 1999، ص102. وانظر: عالية الشوبكي، نظرية التأويل عند بول ريكور، رسالة ماجستير (مخطوط)، الجامعة الأردنية، 1995، ص13. وانظر: نبيهة قارة. الفلسفة والتأويل، ص51.

12) انظر: هانس جورج غادامير، اللغة كوسيط للتجربة التأويلية، ترجمة: آمال أبي سليمان، مجلة العرب والفكر العالمي، ع3، 1988، ص20. ص28. وانظر: د. مصطفى ناصف، نظرية التأويل، ص161.

13)هانس جورج غادامير، اللغة كوسط للتجربة التأويلية، ص33.

14) أمبرتو إيكو، ملاحظات حول سيميائيات التلقي، ترجة: محمد العماري، مجلة علامات، ع10، 1998، ص33.

هوامش الفصل الأول

1) تنتمي هذه المسألة إلى المبحث العقائدي، إذ تسلّح أرباب كل مذهب بمجموعة من المقالات لتدعيم منطلقه وتسويغ ما ينبني عليه من قضايا. انظر : د عبد الستار الراوي، ثورة العقل: دراسة فلسفية في فكر معتزلة بغداد، ص 16. وانظر: نصر حامد أبو زيد، الاتجاه العقلي في التفسير، ص46 ص47.

2) النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية،ج1، ص359.

3) أبو الحسين البصري، المعتمد في أصول الفقه،ج2، ص546.

4) المصدر نفسه، ج2، ص886.

5) المصدر نفسه،ج 2، ص886.

6) المصدر نفسه،ج2، ص887.

7) المصدر نفسه،ج2، ص 887.

8) القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص76.

9) نقول عن تصّور ما بأنه متعال، بمعنى أنه لا يخضع للاختبار ظناً أنه يمتلك قداسة وهيمنةً، انظر: اندرية لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، المجلد الثالث، ص1477.

10) المعتمد في أصول الفقه،ج2،ص788.

11) القاضي عبد الجبار، متشابه القرآن، القسم الثاني، ص732.

12) المصدر نفسه، القسم الثاني، ص718.

13) المعتمد في أصول الفقه،ج2، ص888.

14) د. محمد الكتاني، جدل العقل والنقل، ص495.

15) محمد حمود، نظرية المعرفة عند المعتزلة، مجلة الفكر العربي المعاصر،ع5.4، 1980، ص96.

16) سعيد زايد، مشكلة التأويل العقلي عند مفكري الإسلام في المشرق العربي وخاصة عند ابن سينا، حوليات كلية الآداب، الرسالة الثامنة والعشرون، الحولية السادسة، الكويت، 1985، ص20.
17) شرح الأصول الخمسة،ص600.
× التشاكل: (isotopie) سمتٌ يجعل النص دالاً بكيفيات مختلفة. انظر: د. محمد مفتاح، تحليل الخطاب الشعري، ص 20. ودينامية النص، ص91. وقد ترجمته فريال جبوري غزول بكلمة "تجانسية"، ليعني "التماسك أو الاتساق او الانسجام في مدلولات خطاب ما". انظر: بول ريكور، إشكالية ثنائية المعنى، مجلة البلاغة المقارنة "ألف"، الجامعة الأمريكية بالقاهرة، ع8، 1988، ص-149 ص153.
18) أدونيس، الثابت والمتّحول،ج2،ص86.
19) محمد أمين أبو جوهر، المعتزلة والعقل، مجلة المعرفة،ع 422، 1998، ص79.
20) أدونيس، الثابت والمتحول،ج2، ص86.
21) عبد الله العروي، مفهوم العقل، ص 80.
22) انظر: د. رشيد البندر، مذهب المعتزلة من الكلام إلى الفلسفة، ص 22، وزهدي جار الله، المعتزلة، ص107، وعلي فهمي خشيم، النزعة العقلية في تفكير المعتزلة، ص 50.
23) عبد الله العروي، مفهوم العقل، ص 96.
24) المرجع نفسه، ص 116.
25) انظر: حسني زينة، العقل عند المعتزلة تصوّر العقل عند القاضي عبد الجبار، ص 143.
26) الحيوان، ج 2 ، ص 116.

27) الحبيب شبيل، من النص إلى سلطة التأويل، ص 456.

28) المرجع نفسه، ص456.

29) المغني، ج4، ص 174.

30) متشابه القرآن، القسم الأول، ص 41.

31) انظر: أبو يعرب المرزوقي، مبادىء العقل وقيمه، مجلة فكر ونقد ، ع 36، ص 66.

32) د. محمد الكتاني، جدل العقل والنقل، ص485.

33) شرح الأصول الخمسة،ص88.

34) أحمد أبو زيد، المنحى الاعتزالي في البيان وإعجاز القرآن، ص44.

35) الأمالي: غرر الفوائد ودرر القلائد، ج2، ص200.

- رجعنا: بمعنى عدلنا (من العدول).

36) المغني، ج 16، ص 93.

37) متشابه القرآن، القسم الأول، ص 34.

38) المغني، ج 14، ص 153، وانظر: أبو الحسين البصري، المعتمد في أصول الفقه، ج 2، ص 888.

39) انظر: علي أومليل، التأويل والتوازن، ضمن : "ندوة ابن رشد ومدرسته في الغرب الإسلامي"، ص260.

40) النسق العقلي هو النظام والمبادىء التي تحكم آليات العقل. انظر: موسوعة لالاند، المجلد الثالث ، ص 1416 ص 1417.

41) المعتمد في أصول الفقه، ج 2، ص 930.

42) المصدر نفسه، ج 2، ص 845.

43) انظر: المصدر نفسه ج 2 ص875.

44) تقسم الخواطر إلى أربعة أقسام: رباني، وإلهامي، ونفساني،

وشيطاني. انظر: أبو الحسن الجرجاني، التعريفات، ص 85.

45) الكلام لأبي علي الجبائي وقد أورده القاضي عبد الجبار، المغني، ج 12، ص 496.

46) المعتمد في أصول الفقه، ج2 ، ص 876.

47) المغني، ج15، ص 345.

48) المصدر نفسه، ج 15، ص348.

49) المصدر نفسه، ج 15، ص 348.

50) المصدر نفسه، ج 15 ص 348.

51) المصدر نفسه، ج 15، ص 352.

52) المصدر نفسه، ج 16، ص 151.

53) محمد حمود، نظرية المعرفة عند المعتزلة، ص 96.

54) المرجع نفسه، ص 94.

55) شرف العقل وماهيته، ص20.

56) علي حرب، التأويل والحقيقة، ص154.

57) حسين مروّه، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، ج 1، ص 804.

58) انظر: بيير بورديو، الرمز والسّلطة، ترجمة عبد السلام بنعبد العالي، ص 8

59) علي حرب، التأويل والحقيقة، ص 154.

60) د. سامي أدهم، فلسفة اللغة: تفكيك العقلي اللغوي، ص49.

61) انظر: بوشتى العطار، النظرية اللغوية عند ابن جني في ضوء منهج اللسانيات الحديثة، ضمن: "قضايا المنهج في اللغة والأدب"، ص44

62) بنسالم حمّيش، المعتزلة بين الخطاب والعنف،ص88.

63) علي حرب، التأويل والحقيقة،ص144.
64) حسني زينه، العقل عند المعتزلة: تصّور العقل عند القاضي عبد الجبار،ص121.
65) انظر: أفلاطون، الجمهورية، ضمن: »المحاورات الكاملة«، المجلّد الأول، ص205، ص211 .
66) المغني، ج14، ص151.
67) المصدر نفسه، ج14، ص152.
68) د.محمد مفتاح، رهان التأويل، ضمن:»من قضايا التلّقي والتأويل« ص31.
69) عمر بيشو، التأويل: مقاربة أصولية، مجلّة فكر ونقد،ع30، ص132.
70) انظر: المرجع نفسه، ص133.
71) الفتح الوهبي على مشكلات المتنبّي، ص129.
72) بنسالم حمّيش، المعتزلة بين الخطاب والعنف، ص91.
73) منذر عياشي، الكتابة الثانية وفاتحة المتعة، ص18.
74) أبو يعقوب السكّاكي، مفتاح العلوم، ص188.
75) الفتح الوهبي على مشكلات المتنبّي ، ص172.
76) أحمد أبو زيد، المنحى الاعتزالي في البيان وإعجاز القرآن، ص147. وانظر: الحارث المحاسبي، شرف العقل وماهيته، ص25.
77) فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص139.
78) شرح الأصول الخمسة، ص51.
79) المعتمد في أصول الفقه، ج2، ص888.
80) نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص دراسة في علوم القرآن، ص238.
81) الفتح الوهبي على مشكلات المتنبي، ص129.

82) المعتمد في أصول الفقه، ج2، ص908.

83) هناك أحكام قررها بعض الدارسين، تفتقر إلى الإحكام، مثال ذلك ما قاله علي فهمي خشيم:»لكنَّ المعتزلة... جعلوا السنة والعقائد في خدمة العقل« . النزعة العقلية في تفكير المعتزلة، ص50، وهذا يتناقض مع الموقف المعتزلي من العقل، فقد أثبتت هذه الدراسة أن العقلِ المعتزلي عقلُ فهم وتفحّص وكشف، فهو رقيب على أدلة النص. كذلك، أبدي تحفظاً على ما قاله محمد أبو زهرة، بصدد حديثه عن المنهج العقلي الاعتزالي،: »..وكأنَّ ثقتهم [المعتزلة] بالعقل لا يحدها إلاّ احترامهم لأوامر الشرع، كلُّ مسألة من مسائلهم يعرضونها على العقل، فما قبله أقرّوه، وما لم يقبله رفضوه«. تاريخ الجدل، ص200، لأنَّ المعتزلة لم يرفضوا المسائل التي لم يقبلها العقل، بل أوّلوها استناداً على أدلة مقررة.

84) الأمالي: غرر الفوائد ودرر القلائد، ج2، 314.

85) نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص دراسة في عُلوم القرآن، ص237.

86) عبد اللّه العروي، مفهوم العقل، ص80

87) محمد شوقي الزين، »كلافيس هيرمينوطيقا« مفتاح التأويل في قراءة التراث الإنساني، مجلّة المعرفة، ع433، 1999، ص83.

88) انظر: عبد القادر الفاسي الفهري، اللسانيات واللغة العربية، الكتاب الثاني، ص21.

89) ابن جني، الخصائص، ج1، ص189.

90) المصدر نفسه، ج1، ص189.

91) شرح الأصول الخمسة ، ص607.

92) الفتح الوهبي على مشكلات المتنبي، ص174.

93) المعتمد في أصول الفقه، ج2، ص885.

94) على حرب، التأويل والحقيقة، ص162.
95) الحبيب شبيل، من النص إلى سلطة التأويل، ص456.
96) منذر عياشي، الكتابة الثانية وفاتحة المتعة، ص59
97) علي حرب، التأويل والحقيقة، ص138.
98) تلخيص البيان في مجازات القرآن، ص195.
99) الثابت والمتحول، ج2، ص210.
100) التأويل والحقيقة، ص135.
101) د.مازن المبارك، الرمّاني النحوي في ضوء شرحه لكتاب سيبويه، ص241.
102) أنيس المقدسي، المسوغات العقلية للبلاغة، مجلة المجمع العلمي العربي، ج1، م30، دمشق، 1955، ص32.
103) انظر: المرجع نفسه، ص33.
104) المغني، ج15، ص223.
105) الأمالي: غرر الفوائد ودرر القلائد، ج1، ص313.
106) علي حرب، التأويل والحقيقة، ص137.
107) الأمالي: غرر الفوائد ودرر القلائد، ج1، ص320.
108) أولمو، العقل في الفكر العلمي المعاصر، ضمن«الفلسفة الحديثة- نصوص مختارة»، ترجمة: محمد سبيلا وعبد السلام بنعبد العالي، ص14
109) د. سامي أدهم، فلسفة اللغة: تفكيك العقلي اللغوي، ص79.
110) الشريف الجرجاني، التعريفات، ص41.
111) المصدر نفسه ص41.
112) موسوعة لالالند الفلسفية، المجلد الثالث، ص1326.
113) انظر: أفلاطون، الجمهورية، ضمن: «المحاورات الكاملة»، المجلد

الأول، ص299.

114) القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص45.

115) إميل بنفنست، مقولات الفكر ومقولات اللغة، ترجمة وتقديم: عبد الكبير الشرقاوي، مجلة فكر ونقد، ع16، ص127.

116) بوشتى العطّار، النظرية اللغوية عند ابن جني في ضوء منهج اللسانيات الحديثة، ضمن: »قضايا المنهج في اللغة والأدب«، ص47.

117) الخصائص، ج1، ص53.

118) القاضي عبد الجبار، المغني،ج16، ص354.

119) متشابه القرآن، القسم الأول، ص8.

120) شرح الأصول الخمسة، ص87.

121) المصدر نفسه، ص532.

122) المصدر نفسه، ص532.

123) الأمالي: غرر الفوائد ودرر القلائد، ج1، ص123.

124) د. عبدالسلام المسدي، المواضعة والعقد في النظرية اللغوية عند العرب، ص15.

125) أبو الحسين البصري، المعتمد في أصول الفقه، ج2، ص808.

126) المزهر في علوم اللغة وأنواعها، ج1، ص362.

127) المغني...، ج16، ص99.

128) المصدر نفسه، ج15، ص325.

129) انظر: المصدر نفسه، ج15، ص325.

130) شرح الأصول الخمسة، ص605.

131) الأشباه والنظائر، ج3، طبعة حيدر آباد، ص313.

132) بييرجيرو، علم الدلالة، ص38.

133) د.سامي أدهم، فلسفة اللغة: تفكيك العقلي اللغوي، ص32.
134) منذر عيّاشي، الكتابة الثانية وفاتحة المتعة، ص52.
135) إحصاء العلوم، ص17.
136) المصدر نفسه، ص13. وانظر: التفكير اللساني في الحضارة العربية، ص313. ص316.
137) د. سامي أدهم، فلسفة اللغة: تفكيك العقلي اللغوي، ص218.
138) فولفغانج إيزر، فعل القراءة، ص16.
139) شرح الأصول الخمسة، ص603.
140) فلسفة اللغة: تفكيك العقلي اللغوي، ص223.
141) فعل القراءة، ص78.
142) مارسيلو داسكال، الاتجاهات السيميولوجية المعاصرة، ص47.
143) المغني...، ج16، ص354.
144) أحمد أبو زيد، المنحى الاعتزالي في البيان وإعجاز القرآن، ص149.
145) منذر عياشي، الكتابة الثانية وفاتحة المتعة، ص56.
146) الحيوان، ج1، ص34.
147) المصدر نفسه، ج1، ص35.
148) علي حرب، التأويل والحقيقة، ص144.
149) السيوطي، الأشباه والنظائر في النحو، ج4، ص251.
150) المصدر نفسه، ج4، ص252.
151) انظر: التفكير اللساني في الحضارة العربية، ص312.
152) الأشباه والنظائر، ج4، ص252.
153) المصدر نفسه، ج4، ص252.
154) د. سامي أدهم، فلسفة اللغة: تفكيك العقلي اللغوي، ص49.

155) انظر: بول ريكور، إشكالية ثنائية المعنى، ترجمة: فريال جبوري غزول، مجلة البلاغة المقارنة » ألف « ، الجامعة الأمريكية، القاهرة، ع8، 1988، ص141، وانظر: هيو.ج سلفرمان، نصيات بين الهرمنيوطيقا والتفكيكية، ص41.

هوامش الفصل الثاني

156) انظر:أفلاطون، محاورة كراتيلوس، المحاورات الكاملة، المجلد الرابع، ص30-20.

157) يرى د. عبدالسلام المسدي أن القول بتوقيفيّة اللغة نزعةٌ غيبيةٌ تعسّفيةٌ، والقول بأنّ أصل اللغة تواضعٌ نزوع صوب المنحى الموضوعي العقلاني، انظر: التفكير اللساني في الحضارة العربية، ص58، ص59.

158) انظر: ابن جني، الخصائص، ج1، ص40.

159) القاضي عبدالجبار بن أحمد، شرح الأصول الخمسة، ص535.

160) انظر: د. عبد السلام المسدي، التفكير اللساني في الحضارة العربية، ص286.

161) بول فابز- كريستيان بايلون، مدخل إلى الألسنية، ترجمة: طلال وهبة، ص217

162) المرجع نفسه، ص 217.

163) المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج5، ص162.

يقول الفيلسوف الفرنسي بول ريكور، في تحديد مفهومات: اللغة، واللسان، والكلام: » اللغة ... هي مجموع الاتفاقات التي تضعها هيأة اجتماعية لتمكن أفرادها من ممارسة اللسان ، ... والكلام هو العملية التي يقوم بها الأفراد المتكلمون «. النموذج اللساني، ضمن: » الفلسفة الحديثة، نصوص مختارة « ترجمة وتقديم : محمد سبيلا وعبد السلام بنعبد العالي، ص208.

164) المصدر نفسه، ج5، ص164.

165) المصدر نفسه ،ج5، ص164.

166) المصدر نفسه، ج5، ص164.
167) المصدر نفسه، ج7 ،101.
168) المصدر نفسه، ج16، ص374.
169) المصدر نفسه، ج17، ص15.
- نلاحظ أن الدليل هو الدلالة نفسها.
170) المصدر نفسه، ج17، ص14.
171) انظر، المصدر نفسه، ج16، ص307.
× السيمولوجيا تعني: علم العلامات. انظر: برنارد توسان، ما هي السيمولوجيا؟، ترجمة: محمد نظيف، ص9. و: مارسيلو داسكال، الاتجاهات السيمولوجية المعاصرة، ترجمة: حميد الحمداني وآخرون، ص15. انظر: رولان بارت، درس السيميولوجيا، ترجمة:ع. بنعبد العالي، ص21.
172) محمد السرغيني،محاضرات في السيميولوجيا، ص22
173) انظر،بيير جيرو، علم الدلالة، ص71.
174) انظر:نصر حامد أبو زيد، الاتجاه العقلي في التفسير، ص114
175) القاضي عبد الجبار، المغني، ج16، ص202.
176) ابن جني ، الخصائص، ج1،ص44.
177) المصدر نفسه،ج1، ص44.
178) القاضي عبد الجبار، المغني، ج16، ص350.
179) بول فابر- كريستيان بايلون، مدخل إلى الألسنية، ص36. وانظر: عمر أوكان، اللسانيات والتواصل، مجلة فكر ونقد، ع36، ص130.
180) الحيوان، ج7، ص57
181) الصناعتين، ص96.

182) د. عزمي إسلام، مفهوم المعنى دراسة تحليلية،حوليات كلية الآداب- جامعة الكويت، الرسالة الحادية والثلاثون، الحولية السادسة،1985، ص155.

183) متشابه القرآن، القسم الثاني، ص586.

184) هكذا في الأصل، والصواب في الوقت نفسه.

185) د. عبد السلام المسدي، المواضعة والعقد في النظرية اللغوية عند العرب،مجلة المورد، تصدر عن وزارة الثقافة والإعلام العراقية، مج14،ع1،1985،ص9.

186) القاضي عبد الجبار، المغني، ج16، ص309.

187) انظر: بييرجيرو، علم الدلالة، ص25.

188) مارسيلو داسكال،الاتجاهات السيميولوجية المعاصرة، ترجمة:حميد الحمداني وآخرون، ص30.

189) يرى د.محمد عابد الجابري أن المنطلقات والأصول العقائدية والفقهية والكلامية، هي التي دفعت المعتزلة إلى تبني موقف المواضعة والاصطلاح. انظر:نقد العقل العربي،ج2،ص38.

190) متشابه القرآن، القسم الثاني، ص488.

191) د.عادل فاخوري، تيارات في السيمياء، ص19.

192) المعتمد في أصول الفقه، ج1، ص377.

193) متشابه القرآن، القسم الثاني، ص637.

194) هو التوحيد وهو أحد الأصول الخمسة التي توجّه الممارسة المعرفية عند المعتزلة، وبموجب هذا الأصل، فقد أجمع المعتزلة على نفي الصفات عن الله، انظر حول ذلك: -1 أبو الحسن الأشعري، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، الجزء الأول، تحقيق: محمد محيي الدين عبدالحميد،

مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط2، 1969، ص235. -2 أحمد كاظم البهادلي، المعتزلة وعقيدتهم في صفات الله، مجلة كلية الفقه، الجامعة المستنصرية، العدد الثاني، 1984، ص79.

195) شرح الأصول الخمسة، ص606.

196) عبدالله العروي، مفهوم العقل، ص89.

197) فولفغانغ إيزر، فعل القراءة: نظرية جمالية التجاوب (في الأدب)، ترجمة: د. حميد الحمداني وآخرون، ص14.

198) معاني القرآن، ج1، ص14.

199) القاضي عبد الجبار، متشابه القرآن: القسم الثاني،ص488.

200) ادوارد سعيد، العالم، النص، والنقد، ترجمة: د. راتب حوراني، مجلة العرب والفكر العالمي، تصدر عن مركز الإنماء القومي، بيروت، العدد السادس، 1989، ص132.

201) انظر: رولان بارت، نظرية النص، ترجمة وتعليق: محمد خير البقاعي، مجلة العرب والفكر العالمي، العدد الثالث، 1988، ص89.

202) د. محمد الهادي الطرابلسي، بُحوث في النص الأدبي، ص23.

203) التعريفات، ص6.

204) متشابه القرآن، القسم الأول ص9.

205) الخصائص، ج1، ص111.

206) المصدر نفسه، ج1، ص243.

207) منذر عياشي، الكتابة الثانية وفاتحة المتعة، ص34.

208) انظر: شكري المبخوت، المعنى المحال في الشعر، ضمن: » صناعة المعنى وتأويل النص «، جامعة تونس، 1992، ص87.

209) ابن جني، الخصائص، ج1، ص215.

210) هناك مسوّغان أديا الى اعتبار الشريف الرضي معتزلياً؛ الأول: ما ذكره الدكتور إحسان عباس؛ إذ يرى بأن الشريف الرضي كان ذا ميول اعتزالية ومن أهل المذهبين.

واستشهد د. عباس بقول الشريف الرضي:

جدّي نبيٌّ وإمامي أبي ورأيي التوحيدُ والعدل.

انظر: د. إحسان عباس، الشريف الرضي، ص41.

الثاني: نظام الشريف الرضي في التأويل، وبخاصة تأويله لآيات الصفات.

211) الشريف الرضي، تلخيص البيان في مجازات القرآن، ص169.

212) د. أحمد المتوكل، قضايا اللغة العربية في اللسانيات الوظيفية: بنية الخطاب من الجملة إلى النص، ص138. وانظر: الأزهر الزنّاد: نسيج النص: بحث في ما يكون به الملفوظ نصاً، ص118، 119.

213) انظر: المعتمد في أصول الفقه ،ج2، ص516.

214) المصدر نفسه،ج2، ص517.

- هكذا في الأصل، والصواب كليهما. تصويب: د. نهاد الموسى.

215) الأمالي: غرر الفوائد ودرر القلائد، ج1، ص321.

216) المصدر نفسه، ج1، ص18.

217) انظر: أحمد بن فارس، الصاحبي في فقه اللغة وسنن العرب في كلامها، ص30.

218) الخصائص، ج1، ص215.

219) د. سامي أدهم، فلسفة اللغة: تفكيك العقلي اللغوي، ص712.

220) الصناعتين، ص 75.

221) الصواب: أية.

222) فلسفة اللغة: تفكيك العقلي اللغوي، ص 223.

هكذا في الأصل. والصواب أسمى. تصويب د. نهاد الموسى.
223) أبو هلال العسكري، الفروق في اللغة، ص 79.
224) د. سامي أدهم، فلسفة اللغة: تفكيك العقلي اللغوي، ص217.
225) انظر: الحبيب شبيل، من النص إلى سلطة التأويل، ص446.
226) القاضي عبد الجبار، المغني ....، ج 17 ، ص 82.
227) عبد القادر الفاسي الفهري، اللسانيات واللغة العربية، الكتاب الثاني، ص 20.
228) سعيد الغانمي، اللغة والغموض، مجلّة الأقلام، ع 2-1، 1992، ص 109.
229) فولفغانج ايزر، فعل القراءة، ص73.
× هناك ملاحظةٌ يمكن تأشيرها، وهي المتعلّقة بالتداخل المعرفي بين الدليل والدلالة، والذي يمكن الاطمئنان إليه أنَّ المصطلحين، الدليل والدلالة، ينطويان على محمول مفهومي متماثل ومتقارب. يعزز ذلك مسوّغان اثنان: الأول: أنَّ الشائع في متون القاضي عبد الجبار هو مصطلح الدليل، وقد يرد، عنده، مصطلح »الدلالة« كمرادف للدليل. الثاني ما أورده أبو هلال العسكري والمتضمّن أنَّ »... الدليل فاعل الدلالة، ولهذا يُقال لمن يتقدّم القوم في الطريق دليلٌ، إذ كان يفعل من التقدّم ما يستدلّون به، وقد تسمّى الدلالة دليلاً مجازاً«. الفروق في اللغة، ص 95. وتقع في هذه الملاحظة ترجمة محمد البكري: مبادىء في علم الأدلة. لرولان بارت.
230) المغني...، ج 17، ص 86.
231) د. سامي أدهم، فلسفة اللغة: تفكيك العقلي اللغوي، ص218
232) انظر: الخصائص ، ج 1، ص 217
233) المصدر نفسه، ج ا، ص218

234) انظر: المصدر نفسه، ج1، ص219
235) المصدر نفسه، ج1، ص219
236) وهذه المستويات السيميائية تنتمي إلى الأبيات التي أوردها ابن جني ص 219، ص 220.
237) الخصائص، ج 1، ص 220
238) عبد القادر الفاسي الفهري، اللسانيات واللغة العربية، الكتاب الثاني، ص 205.
239) ابن جني، الفتح الوهبي على مشكلات المتنبي، ص 25.
240) وجان بياجيه، البنيوية، ترجمة: عارف منيمنه وبشير أوبري، ص31
241) اندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، المجلّد الثاني، تعريب: خليل أحمد خليل، ص 692.
142) د. محمد مفتاح، تحليل الخطاب الشعري (استراتيجية التناص)، ص 164 وانظر: بول ريكور، الدلالة والقصدية، ضمن: «الفلسفة الحديثة نصوص مختارة»، ترجمة واختيار: محمد سبيلا وعبد السلام بنعبد العالي، ص166
143) نصر حامد أبو زيد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل ، ص 21
244) د. محمد مفتاح، المقصدان والاستراتيجية، ضمن: » ندوة: الأدب العربي القديم أية قراءة؟، ص 161
245) المصدر نفسه، ص 161
246) اندريه لالاند، موسوعة لالالند الفلسفية، المجلد الثالث،ص 1273.
247) يرى روبرت كروسمان - وهو من مدرسة النقد الجديد - أنّ النزعة التأويلية التي تفترض أن المؤلف هو الذي يكوّن المعنى الوحيد والمطلق، نزعةٌ سلطوية تسعى إلى ترسيخ وعي طبقي انظر: هل يكوّن القرّاء المعنى؟

ترجمة: حسن ناظم، مجلة نوافذ ، ع14، 2000 ص 53 وانظر : روبرت شولز، السيمياء والتأويل، ترجمة: سعيد الغانمي، ص 30.

248) المفضل عريفي، المدخل اللغوي: قراءة في النص القديم، ضمن »ندوة: الأدب القديم أيةُ قراءة؟« ص 31

249) د. محمد مفتاح، مجهول البيان، ص 105

250) ابن منظور، لسان العرب: مادة (ق ص د).

251) الفروق في اللغة ، ص 59.

252) أي لسانيي العربية.

253) جلال الدين السيوطي، الأشباه والنظائر في النحو، ج 4، طبعة حيدر آباد، 1317هـ، ص 248.

254) انظر: عبد القادر الفاسي الفهري، اللسانيات واللغة العربية، الكتاب الأول ، ص112.

255) بول فابر – كريستيان بايلون، مدخل إلى الألسنية، ص 196.

256) علي بن عيسى الرّماني، الحدود في النحو، ضمن "رسائل في النحو واللغة"، ص83.

257) المصدر نفسه، ص 42.

258) انظر: د. محمد مفتاح، المقصدان والاستراتيجية ضمن "ندوة: الأدب القديم أية قراءة؟" ص 158.

259) انظر: عبد الفتاح كيليطو، مسألة القراءة، ضمن "المنهجية في الأدب والعلوم الإنسانية" ص 22.

260) مدخل إلى الألسنية، ص 158.

261) انظر: المرجع نفسه، ص 158.

262) نصر حامد أبو زيد، الاتجاه العقلي في التفسير، ص 87.

263) انظر: بنسالم حمّيش، المعتزلة بين الخطاب والعنف، مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية بجامعة محمد الخامس،ع11، 1985، ص 87
264) القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص 535.
265) المصدر نفسه، ص 535
266) الاتجاه العقلي في التفسير ، ص 75
267) انظر: المرجع نفسه، ص 194.
268) متشابه القرآن، القسم الأول ، ص 1
269) المصدر نفسه، ج1، ص 4
270) المصدر نفسه، ج1، ص 4
271) القاضي عبد الجبار، المغني، ج 17، ص 17
272) المصدر نفسه، ج5، ص 160
273) نصر حامد أبو زيد، الاتجاه العقلي في التفسير، ص 58 وانظر: التفكير اللساني في الحضارة العربية ص 150.
274) انظر: د. عبد السلام المسدي، التفكير اللساني في الحضارة العربية ص149.
275) انظر: المرجع نفسه ، ص 147
276) المعتمد في أصول الفقه، ج1، ص 218.
277) د. عبد السلام المسدي، المواضعة والعقد في النظرية اللغوية عند العرب، ص 6

- النار، في علاقتها الأصلية، حارقة إلاّ أنَّ سياقها في قصة سيدنا ابراهيم مقترن بالبرد والسلام. انظر : الاتجاه العقلي في التفسير، ص 57
278) انظر : نصر حامد أبو زيد، الاتجاه العقلي في التفسير، ص 61.
279) القاضي عبد الجبار، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص 350

280) القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص 604.
281) انظر: د. عبد السلام المسدي، المواضعة والعقد في النظرية اللغوية عند العرب، ص 6
282) أبو الحسن الجرجاني، التعريفات ص 148.
283) المغني ، ج15، ص 323
284) البيان والتبيين، ج2، ص 281
285) الكشّاف، ج6، ص 256
286) تنتمي هذه الإشكالية إلى سياق عقائدي - معرفي لقد دافع المعتزلة عن الظاهر منعاً لإحداث تأويلات لا تنتمي إلى صلب الدرس اللساني، انظر: القاضي عبد الجبار، المغني، ج16، ص 362.
287) الأمالي: غرر الفوائد ودرر القلائد، ج2، ص 399
288) الخصائص، ج 1، ص 252.
289) المصدر نفسه، ج 1 ، ص 252
290) القاضي عبد الجبار، المغني، ج17، ص 81
291) المصدر نفسه ، ج 17، ص 81
292) المغني، ج 5 ، ص 10.
293) المواضعة والعقد في النظرية اللغوية عند العرب، ص 8
294) انظر: القاضي عبدالجبار، المغني، ج5، ص 164. وانظر: علي حاتم الحسن، البحث الدلالي عند المعتزلة، ص 32.
295) انظر: المصدر نفسه، ج5، ص 163
296) المصدر نفسه، ج5، ص 163
297) المصدر نفسه، ج 17، ص 14
298) المصدر نفسه، ج 17، ص 15

299) نصر حامد أبو زيد، الاتجاه العقلي في التفسير، ص 86

300) انظر: المرجع نفسه، ص 86

301) ابن جني، الخصائص، ج1، ص 284

302) الأمالي: غرر الفوائد ودرر القلائد ، ج 2، ص 300

303) أبو هلال العسكري، الفروق في اللغة، ص 53.

304) مارسيلو داسكال، الاتجاهات السيميولوجية المعاصرة، ص62.

305) تنزيه القرآن عن المطاعن، ص164.

هوامش الفصل الثالث

306) كاتي كوب وهارولد جولد وايت، إبداعات النار، ترجمة: د. فتح الله الشيخ، ص42.

307) انظر: المرجع نفسه، ص78.

308) سعيد بنكراد، النص والمعرفة النقدية، ضمن: »النقد الأدبي بالمغرب: مسارات وتحوّلات«، ص87.

309) انظر: إليزيوفيرون، سميوزيس الإيديولوجيا والسلطة، ترجمة: عبد العلي اليزمي، مجلة علامات، ع12، 1999، ص10. وانظر: روبرت شولز، السيمياء والتأويل، ص15.

310) بيير جيرو، علم الدلالة، ص18.

311) د. سامي أدهم، الابستمولوجيا..العلمية والمنبوذ العربي، مجلة كتابات معاصرة، ع44، م11، 2001، ص38.

312) بيير جيرو، علم الدلالة، ص75.

313) القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص545.

314) د. منذر عيّاشي، قراءة الذات للقرآن، مقدّمة كتاب: جاك بيرك، القرآن وعلم القراءة، ص24.

315) د. محمد بدري عبد الجليل، المجاز وأثره في الدرس اللغوي، ص32.

316) أندريه لالاند، موسوعة لالاند، المجلد الثالث، ص1294.

317) أبو الحسن الرماني، الحدود في النحو، ضمن كتاب: » رسائل في النحو واللغة«، ص38.

318) القاضي عبد الجبار، المغني...، ج17، ص12.

× الضمير يعود على د. محمد بدري عبد الجليل.

319) الأمالي: غرر الفوائد ودرر القلائد، ج2، ص300.
320) المصدر نفسه، ج2، ص300.
321) القاضي عبدالجبار، المغني، ج17، ص127.
322) الجاحظ، الحيوان، ج1، ص45.
323) المصدر نفسه، ج1، ص45.
324) علي حرب، التأويل والحقيقة، ص144.
325) للقراءة حول موضوع القيم الضمنية والنظم السيميائية وقوانين السيمياء ينظر: جوليا كريستيفا، السيميائية علم نقدي/أو نقد العلم، مجلة العرب والفكر العالمي، ع2، 1988، ص25. و: جاك جينينا سكا، السيميائية، مجلة نوافذ، ع13، 2000، ص39. و: ي.س. ستيبانوف، ما السيميائيات؟، مجلة دراسات سيميائية أدبية لسانية (دسال)، ع1، 1987، ص138. و: سعيد بنكراد، السيميائيات وموضوعها، مجلة علامات، ع16، ص77. و: محمد مفتاح، حول مبادىء سيميائية، مجلة علامات، ع16، ص52.
326) انظر: بييرجيرو، علم الدلالة، ص16.
327) انظر: أ.ج. غريماس، البنية الدلالية، ترجمة فريق مركز الإنماء القومي، مجلة الفكر العربي المعاصر، ع19-18، 1982، ص100.
328) انظر: سعيد بنكراد، السيموزيس والقراءة والتأويل، مجلة علامات، ع 10، 1998، ص44، ص45.
329) المرجع نفسه، ص45.
330) الصناعتين: الكتابة والشعر، ص67.
331) انظر: العسكري، الصناعتين، من ص29 إلى ص54. وانظر: المصدر نفسه، ص161.

332) الصاحبي في فقه اللغة وسنن العرب في كلامها، ص74.
333) المصدر نفسه، ص74.
334) المصدر نفسه، ص74.
335) متشابه القرآن، القسم الأول، ص6.
336) المصدر نفسه، القسم الأول، ص6.
- يحمل القرائن: «يعلم القرائن. وهو السامع العالم باللغة» .
337) المصدر نفسه، القسم الأول، ص29.
338) متشابه القرآن، القسم الأول، ص32.
339) أمبرتو إيكو، التأويل بين السيميائيات والتفكيكية، ترجمة وتقديم: سعيد بنكراد، ص79.
340) معاني القرآن، ج1، ص13.
341) سورة البقرة، آية/65.
342) الخصائص، ج2، ص158.
343) المصدر نفسه، ، ج2، ص159.
344) الخصائص، ج2، ص159.
345) سعيد بنكراد، النص والمعرفة النقدية، ص84.
346) أبو القاسم الزمخشري، المفصّل في صنعة الإعراب، ص7.
347) متشابه القرآن، القسم الثاني، ص581.
348) متشابه القرآن، القسم الثاني، ص587.
349) النُّكت في إعجاز القرآن، ضمن: » ثلاث رسائل في إعجاز القرآن«، ص101.
350) سورة القصص/ آية4.
351) الزمخشري، الكشاف، ج4، ص481 .

352) متشابه القرآن، القسم الثاني، ص586.

353) سعيد بنكراد، النص والمعرفة النقدية، ص97.

354) سامي أدهم، فلسفة اللغة: تفكيك العقلي اللغوي، ص81.

355) الرماني، النكت في إعجاز القرآن، ص101.

356) الحبيب شبيل، من النص إلى سُلطة التأويل، ص457.

357) انظر: بييرجيرو، علم الدلالة، ص87، وانظر الحبيب شبيل، من النص إلى سلطة التأويل، ص456. 358) وانظر: عبد الفتاح كيليطو، مسألة القراءة، ضمن: «المنهجية في الأدب والعلوم الإنسانية»، ص23.

الأشباه والنظائر في النحو، ج3، ص71.

359) القاضي عبدالجبار، المغني، ج12، ص25.

360) الحيوان، ج2،ص115.

361) المغني، ج12، ص491.

362) الحيوان، ج2، ص115.

363) المغني، ج12، ص13.

364) أبو الحسين البصري، المعتمد في أصول الفقه، ج2، ص692.

365) المعتمد في أصول الفقه، ج2، ص552.

366) أبو الحسن الجرجاني، التعريفات، ص54.

367) القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص90.

368) القاضي عبد الجبار، المغني، ج12، ص77.

369) عبد الرحمن بن أحمد الايجي، المواقف في علم الكلام، ص35.

370) المصدر نفسه، ص35.

371) القاضي عبد الجبار، متشابه القرآن، القسم الأول، ص38.

372) بوشتى العطار، النظرية اللغوية عند ابن جني في ضوء اللسانيات

الحديثة، ص54.

373) سورة التوبة، آية: 109.

374) أبو القاسم الزمخشري، الكشاف...، ج3، ص94.

375) ابن جني، الخصائص، ج1، ص197.

376) المصدر نفسه، ج1، ص196.

377) أبو الحسن علي بن عيسى الرماني، النّكت في إعجاز القرآن، ضمن: «ثلاث رسائل في إعجاز القرآن»، ص102.

378) أبو الحسن الجرجاني، التعريفات، ص202.

379) أبو الحسن علي بن عيسى الرماني، النّكت في إعجاز القرآن، ص103.

380) المصدر نفسه، ص103.

381) المصدر نفسه، ص103.

382) المصدر نفسه، ص103.

383) ابن جني، الخصائص، ج1، ص252.

384) المصدر نفسه، ج1، ص105.

385) القاضي عبد الجبار، المغني ....، ج15، ص335.

- هكذا في الأصل، بإثبات الباء. والصواب للمستدل؛ دلّ عليه سياق الكلام.

386) أبو الحسين البصري، المعتمد في أصول الفقه، ج2، ص713.

387) المصدر نفسه، ج2، ص713.

388) د. الهادي الجطلاوي، قضايا اللغة في كتب التفسير، ص56.

389) ابن جني، الخصائص، ج1، ص106.

390) المصدر نفسه، ج1، ص106.

391) أبو الحسين البصري،المعتمد في أصول الفقه، ج2، ص717.

392) ابن جني، الخصائص، ج1، ص205.
393) الزمخشري، الكشاف، ج1، ص 297 .
394) الشريف الجرجاني، التعريفات، ص215.
395) المصدر نفسه، ص215.
396) انظر: عمر أوكان، مدخل لدراسة النص والسُّلطة، ص123.
397) أبو الحسن الجرجاني، التعريفات، ص127.
398) الكلام للقاضي عبد الجبار، أورده أبو الحسين البصري في المعتمد في أصول الفقه، ج1، ص319.
399) أبو الحسين البصري، المعتمد في أصول الفقه، ج1، ص320.
400) أمبرتو إيكو، القارئ في الحكاية: التعاضد التاويلي في النصوص الحكائية، ترجمة: أنطوان أبو زيد، ص61.
401) سعيد بنكراد، النص والمعرفة النقدية، ص79.
402) سورة إبراهيم/ آية48.
403) القاضي عبد الجبار، متشابه القرآن، القسم الثاني، ص421.
404) د. منذر عيّاشي، قراءة الذات للقرآن، ضمن كتاب: جاك بيرك، القرآن وعلم القراءة ، ص18.
405) نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص...، ص236.
406) أدونيس، النص القرآني وآفاق الكتابة، ص30.
407) الحبيب شبيل، من النص إلى سلطة التاويل، ص453.
408) د. عبد السلام المسدي، المواضعة والعقد في النظرية اللغوية، ص14.
409) ينعقد الدرس السيميائي(السيمولوجي/ السيميوطيقي) على ثلاثة أبعاد؛ الأول: التداولية: وتتم الدراسة، في هذا المستوى، بالإحالة على الذات المتكلمة ومستعملي اللسان. الثاني: الدلالية: دراسة التعابير وما

تعيّنه وتشير إليه. الثالث: التركيب: دراسة العلاقات القائمة بين التعابير. انظر: مارسيلو داسكال، الاتجاهات السيميولوجية المعاصرة، ص23.

410) د. منذر عياشي، قراءة الذات للقرآن، ص19.

411) سورة النساء/ آية 164.

412) أبو القاسم الزمخشري، الكشاف، ج2، ص179.

413) ابن جني، الخصائص، ج1، ص45.

414) ابن جني، الخصائص، ج1، ص46.

415) المصدر نفسه، ج2، ص454.

416) د. شفيق البقاعي، مفهوم النص في اللسانيات المعاصرة، مجلة الفكر العربي، ع86-85، 1996، ص16.

417) أبو الحسين البصري، المعتمد في أصول الفقه، ج2، ص502. وانظر: نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، ص35.

418) مارسيلو داسكال، الاتجاهات السيميولوجية المعاصرة، ص72.

419) المرجع نفسه، ص72.

420) انظر: 1- د. محمد مفتاح، دينامية النص، ص46 2- حسن حنفي، قراءة النص، مجلة ألف: مجلة البلاغة المقارنة،ع8، 1988، ص17، ص18، ص19 3- عبد الهادي عبد الرحمن، سلطة النص: قراءات في توظيف النص الديني، ص20، ص37.

421) سعيد بنكراد، النص والمعرفة النقدية، ص79.

- هناك مؤشّر آخر يُعدّ حقيقياً في » التأويل الهرمسي « الذي يرى إمكانية»... الانتقال من مدلول إلى آخر، ومن تشابه إلى آخر ومن رابط إلى آخر دون ضابط أو رقيب». أمبرتو إيكو، التأويل بين السيميائيات والتفكيكية، ص118، أما التأويل، باعتبار التفكيكية، فيرى دعاته أنه لا

يوجد أي مدلول يسعى النص لإنجازه، فالنص يحيل إلى اللغة، بوصفها نظاماً رمزياً لا متناهياً. انظر: المرجع السابق، ص124.

422) انظر: بول ريكو، النص والتأويل، مجلة العرب والفكر العالمي،ع3، 1988، ص39.

423) المرجع نفسه، ص37.

424) انظر: جيل بلان، عندما يكون الكلام هو الفعل، ترجمة: د. جورج كتورة، مجلة العرب والفكر العالمي، ع5، 1789، ص47.

425) الكلام لجابر عصفور، ضمن ترجمة كتاب:» اديث كيرزويل، عصر البنيوية من ليفي شتراوس إلى فوكو « ، ص270.

426) القاضي عبد الجبار، المغني...، ج7، ص69.

- اسم كان ضمير مستتر «هو» يعود على «الخطاب».

427) القاضي عبد الجبار، المغني...، ج6، القسم الثاني(الإرادة)، ص104.

428) أبو الحسين البصري، المعتمد في أصول الفقه، ج2، ص930.

429) المصدر نفسه، ج2، ص930.

430) د. طه عبدالرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، ص50.

431) المصدر نفسه، ج2، ص913.

432) أبو يعقوب السكاكي، مفتاح العلوم، ص204.

433) سورة الاسراء، آية 16.

434) الكشاف، ج3، ص 500.

435) المصدر نفسه، ج3، ص500.

436) المصدر نفسه، ج3، ص501.

437) المصدر نفسه، ج3، ص501.

438) أبو الحسين البصري، المعتمد في أصول الفقه،ج1، ص320.
439) انظر: مارتن هيدغر، الكينونة والزمن، ترجمة:د. جورج كتورة، مجلة العرب والفكر العالمي، ع4، 1988، ص74.
440) أبو الحسين البصري، المعتمد في أصول الفقه، ج2، ص916.
441) المصدر نفسه، ج2، ص919.
442) بيير جيرو، علم الدلالة، ص110.
443) المرجع نفسه، ص157.
444) بول ريكو، البنية والتفسيرية، ضمن كتاب: » جان ماري أوزياس، ما البنيوية؟«، ترجمة؛ ميخائيل إبراهيم مخوّل، ص261.
445) د. عبد القادر الفاسي الفهري، اللسانيات واللغة العربية، الكتاب الثاني، ص204.
446) ابن جني، تفسير أرجوزة أبي نواس ....، تحقيق: محمد بهجة الأثري، ص196.
447) أبو الحسين البصري، المعتمد في أصول الفقه، ج2، ص926.
448) بول ريكور، إشكالية ثنائية المعنى، ص145.
449) القاضي عبد الجبار، متشابه القرآن، القسم الاول، ص21.
450) أبو الحسين البصري، المعتمد في أصول الفقه، ج2، ص930.
451) أنظر: افلاطون، الجمهورية، ضمن: » المحاورات الكاملة«، المجلد الأول، ص315.
452) محمد حمود، نظرية المعرفة عند المعتزلة، ص96.
453) د. مازن الوعر، مقدمة كتاب: »بيير جيرو، علم الدلالة«، ص9.
454) الجاحظ، الحيوان، ج1،ص207.
455) سورة لقمان، آية 27.

456) الجاحظ، الحيوان، ج1، ص209.
457) انظر: د. عبد الرحمن بودرع، الأساس المعرفي للغويات العربية، ص12.
458) انظر: علي أبو المكارم، تقويم الفكر النحوي، ص108.
459) الجاحظ، الحيوان، ج1، ص207.
460) محمد حمود، نظرية المعرفة عند المعتزلة، ص93.
461) سورة الحشر. آية21.
462) الشريف الرضي، تلخيص البيان في مجازات القرآن، ص330.
463) نقلاً عن: د. مازن المبارك، الرماني النحوي في ضوء شرحه لكتاب سيبويه، ص94.
464) سورة النمل، آية 23.
465) ابن جني، الخصائص، ج2، ص456.
466) القاضي عبد الجبار، المغني...، ج16، ص381.
467) أبو الحسن الرماني، النكت في اعجاز القرآن، ص107.
468) ا لمصدر نفسه، ص107.
469) بول فابر- كريستيان بايلون، مدخل إلى الألسنية، ص186.
470) المرجع نفسه، ص29.
471) الشريف الرضي، تلخيص البيان في مجازات القرآن،ص323.
472) ولي الدين عبد الرحمن بن خلدون، المقدّمة، ص546.
473) القاضي عبد الجبار، المغني، ج5، ص187.
474) سورة الدخان.آية/29.
475) الشريف الرضي، تلخيص البيان في مجازات القرآن، ص303.
476) ابن جني، الخصائص، ج1، ص203.

477) أبو الحسن الجرجاني، التعريفات، ص34.
478) ابن جني، الخصائص، ج1، ص204.
479) سورة البقرة. آية/31.
480) القاضي عبد الجبار، المغني...، ج5، ص169.
481) د. لطفي عبد البديع، ميتافيزيقا اللغة، ص14.
482) ابن جني، تفسير أرجوزة أبي نواس، ص181.
483) المصدر نفسه، ص181.
484) بول ريكو،إشكالية ثنائية المعنى، ص145.
485) بول فابر- كريستيان بايلون، مدخل إلى الألسنية، ص183.
486) أحمد بن فارس، الصاحبي في فقه اللغة وسنن العرب في كلامها،ص29.
487) المصدر نفسه، ص29.
488) أبو الحسن الرماني، النكت في إعجاز القرآن، ص107.
489) انظر: بول فابر- كريستيان بايلون، مدخل إلى الألسنية، ص185.
490) سورة الجاثية. آية 18.
491) الشريف الرضي، تلخيص البيان في مجازات القرآن، ص305.
492) بول فابر- كريستيان بايلون، مدخل إلى الألسنية، ص211.
493) عبد القادر الفاسي الفهري، اللسانيات واللغة العربية، الكتاب الأول، ص68.
494) نقلاً عن: عبد القادر الفاسي الفهري، اللسانيات واللغة العربية، الكتاب الأول، ص69.
495) أبو الحسن الجرجاني، التعريفات، ص172.
496) أبو اسحاق الشاطبي، الموافقات، المجلد الثاني،ص138.

497) بييرجيرو، علم الدلالة، ص42.
498) الزمخشري، المفصّل في صنعة الإعراب، ص8.
499) أبو حيان الأندلسي، تفسير البحر المحيط، ج1،ص5.
500) انظر: د. نهاد الموسى، ظاهرة الإعراب في اللهجات العربية القديمة، مجلة الأبحاث، تصدرها الجامعة الأمريكية في بيروت، الأجزاء 4-1، 1971،ص58،ص61.
501) ابن خلدون، المقدّمة، ص545.
502) انظر: ابن جني، الخصائص، ج3، ص273.
503) أبو علي الفارسي، الإيضاح العضدي، ج2، ص3.
504) ابن جني، الخصائص، ج1، ص34.
505) د. مازن المبارك، الرماني النحوي في ضوء شرحه لكتاب سيبويه،ص249.
506) أبو يعقوب السكاكي، مفتاح العلوم، ص37.
507) د. عبد القادر الفاسي الفهري، اللسانيات واللغة العربية، الكتاب الأول،ص44.
المرجع نفسه، ص45.
508) انظر: رومان ياكوبسون، الاتجاهات الأساسية في علم اللغة، ترجمة: علي حاكم صالح وحسن ناظم، ص34.
509) عبدالقادر المهيري، خواطر حول علاقة النحو العربي والمنطق واللغة، حوليات الجامعد التونسية، ع10، 1973، ص36 .
510) سورة الكهف. الآيتان الأولى والثانية.
511) انظر: أبو اسحاق الزجاج، معاني القرآن وإعرابه، ج3، ص267. و: ابن قتيبة، تفسير غريب القرآن، ص263.

- أبو القاسم الزمخشري، الكشاف...، ج3، ص564.
514) علي أبو المكارم، تقويم الفكر النحوي، ص114.
515) د. نهاد الموسى، نظرية النحو العربي، ص43.
516) المنصف عاشور، بنية الجملة العربية بين التحليل والنظرية، ص36.
517) علي أبو المكارم، تقويم الفكر النحوي، ص114.
518) د. نهاد الموسى، نظرية النحو العربي، ص48.
519) عبد القادر الفاسي الفهري، اللسانيات واللغة العربية، الكتاب الأول، ص81.
520) ابن جني، الخصائص، ج3، ص268.
521) المصدر نفسه، ج3، ص334.
522) د. نهاد الموسى، نظرية النحو العربي، ص105.
523) د. مازن المبارك، الرماني النحوي في ضوء شرحه لكتاب سيبويه،ص222.
524) انظر: المرجع نفسه، ص222.
525) المرجع نفسه، ص241.
526) أبدي تحفظاً على رأي الدكتور عبد السلام المسدي الذي ينفي فيه أنْ تكون غاية تأسيس النحو العربي ودواعيه، قد انصبت على عقلنة الظاهرة اللغوية،يقول، موضحاً »... فكان النحو في أصل نشأته امتثالاً دينياً مذهبياً أكثر مما كان تطلّعاً من تطلّعات الفكر نحو عقلنة الحدث اللساني«. التفكير اللساني في الحضارة العربية، ص93.
527) أحمد بن فارس، الصاحبي في فقه اللغة وسنن العرب في كلامها، ص77.
528) أبو علي الفارسي، الإيضاح العضدي، ج1،تح: د. حسن شاذلي

فرهود، ص11.

529) أبو القاسم الزمخشري، المفصّل في صنعة الإعراب، ص5.

530) انظر: عبد القادر المهيري، دور الإعراب، ضمن» أشغال ندوة اللسانيات واللغة العربية«، ص60.

531) المرجع نفسه، ص61.

532) سورة المؤمنون. آية/17.

533) أبو القاسم الزمخشري، الكشاف...، ج4، ص222.

534) عبد القادر المهيري، دور الإعراب، ص62.

535) سورة النور، آية/63.

536) أبو القاسم الزمخشري، الكشاف، ج4، ص367.

537) عبد القادر المهيري،دور الإعراب،ص67.

538) المرجع نفسه،ص67.

539) ابن جني، الخصائص، ج1،ص35.

- شرجاً: بمعنى نوعاً.

540) المصدر نفسه، ج1، ص36.

541) المصدر نفسه، ج1، ص35.

542) المصدر نفسه، ج1، ص35.

543) المصدر نفسه، ج1، ص35.

544) انظر: د. عفيف دمشقية، المنطلقات التاسيسية والفنية في النحو العربي، ص77.

545) أبو القاسم الزمخشري، المفصّل في صنعة الإعراب، ص24.

546) المصدر نفسه، ص24.

547) السيوطي، الأشباه والنظائر، ج4، طبعة حيدر آباد، ص350.

548) المصدر نفسه، ج4، ص249.
549) ابن جني، الخصائص، ج3، ص255.
550) المصدر نفسه، ج3، ص255.
551) ابن جني، الخصائص، ج2، ص402.
552) المصدر نفسه، ج2،ص331.
553) د. نهاد الموسى، ظاهرة الإعراب في اللهجات العربية القديمة، ص72.
554) المنصف عاشور، نظرية العامل ودراسة التركيب، ضمن: «صناعة المعنى وتأويل النص»، ص58.
555) أبو الحسن الرماني، الحدود في النحو، ضمن: «رسائل في النحو واللغة»، ص39.
556) ابن جني، الخصائص، ج1، ص110.
557) د. نهاد الموسى، ظاهرة الإعراب في اللهجات العربية القديمة، ص71.
558) المرجع نفسه، ص71.
559) أبو الحسن الرماني، الحدود في النحو، ص39.
560) سيبويه، الكتاب، ج2،تح: عبد السلام هارون، ص6.
561) سورة العلق. الآيتان: الاولى والثانية.
562) الزمخشري، الكشاف..، ج6، ص403.
563) محمود الجاسم، التأويل النحوي حتى نهاية القرن الثالث الهجري، رسالة جامعية (مخطوط)، جامعة حلب،1995،ص354.
564) نصر حامد أبو زيد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، ص122.
565) الكلام للشريف الرضي نقلاً عن: د. محمد النويري، علم الكلام

والنظرية البلاغية عند العرب، ص172.

566) الشريف الجرجاني، التعريفات، ص179.

567) للقراءة حول هذه القضية، انظر، على سبيل المثال لا الحصر،:1 نصر حامد أبو زيد، الاتجاه العقلي في التفسير، ص91. -2 د. محمد النويري، علم الكلام والنظرية البلاغية عند العرب، ص179.

568) د. محمد النويري، علم الكلام والنظرية البلاغية عند العرب، ص205.

569) القاضي عبد الجبار، المغني...، ج16، ص395.

570) د. عدنان زرزور، الحاكم الجشمي ومنهجه في تفسير القرآن، ص282.

571) سورة القلم. آية/42.

572) حرى الشيء: ناحيته.

573) ابن جني، الخصائص، ج3، ص251.

574) أحمد شوقي العمرجي، المعتزلة في بغداد وأثرهم في الحياة الفكرية والسياسية، ص33.

575) القاضي عبد الجبار، المغني...، ج5، ص172.

576) أبو الحسين البصري، المعتمد في أصول الفقه، ج2، ص910.

577) المصدر نفسه، ج2، ص912.

578) تزفيتان تودورف، الأدب والدلالة، ترجمة: د. محمد نديم خشفة، ص114.

579) حمادي حمود، التفكير البلاغي عند العرب ...، ص17،

580) أدونيس، الثابت والمتحوّل، ج2، ص119.

581) د. الهادي الجطلاوي، قضايا اللغة في كتب التفسير، ص349.

582) عبد العزيز بوسمهولي، أسس ميتافيزيقا البلاغة: تقويض البلاغة: مجلة فكر ونقد، ع25، 2000، ص109.

583) علي حرب، التأويل والحقيقة، ص144.

584) سورة يوسف: آية/30.

585) الزمخشري، الكشاف،ج3، ص275.

قائمة المصادر والمرجع

أولا- المصادر:

- - القرآن الكريم.
- - ابن جني، أبو الفتح عثمان (ت392هـ): تفسير أرجوزة أبي نواس في تقريظ الفضل بن الربيع وزير الرشيد والأمين، ط2 تحقيق: محمد بهجة الأثري، مطبوعات مجمع اللغة العربية، دمشق، 1979.
- - الخصائص، ط2، ثلاثة أجزاء، تحقيق محمد علي النجار، دار الهدى للطباعة والنشر، بيروت، د.ت.
- الفتح الوهبي على مشكلات المتنبي، تحقيق د.محسن غياض، مطبعة الجمهورية، بغداد،1973.
- - ابن خلدون، ولي الدين عبد الرحمن (ت808هـ):
- المقدمة، ط4، دار القلم، بيروت،1981.
- - ابن فارس، أبو الحسين أحمد (ت395هـ):
- الصاحبي في فقه اللغة وسنن العرب في كلامها، تحقيق مصطفى الشُّويمي،إشراف رجيس بلاشير وجبور عبد النور، مؤسسةأ. بدران للطباعة والنشر،1963
- - ابن قتيبة، أبو محمد عبد الله بن مسلم (ت276هـ): تفسير غريب القرآن، تحقيق السيد أحمد صقر، دار الكتب العلمية، بيروت،1978.
- الأشعري، أبو الحسن: (ت 324 هـ):
- مقالات الإسلامين واختلاف المصلين، ط2،ج1، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة،1969.

- – الأندلسي، أبو حيان (ت754هـ):
- تفسير البحر المحيط وبهامشه تفسير النهر الماد من البحر المحيط وكتاب الدر اللقيط من البحر المحيط للإمام تاج الدين الحنفي النحوي، ط2، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع،1983.
- – الإيجي، عبد الرحمن بن أحمد(ت 756 هـ):
- المواقف في علم الكلام، عالم الكتاب، بيروت، د.ت.ط.
- البصري، أبو الحسين محمد بن علي بن الطيب المعتزلي(ت436هـ):
- المعتمد في أصول الفقه، 2ج، تحقيق محمد حميد الله بتعاون أحمد بكير وحسن حنفي، المعهد العلمي الفرنسي للدراسات العربية، دمشق،1964/1965.
- – الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر (ت255هـ):
- البيان والتبيين، ط2،ج4، تحقيق عبد السلام هارون، الخانجي، القاهرة،1960.
- الحيوان، ط1،7ج، تح عبد السلام هارون، مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، 1938.
- – الجرجاني، الشريف علي بن محمد أبو الحسن (ت816هـ):
- التعريفات، ط1، طبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، القاهرة،1938.
- – الرضي، الشريف: (406 هـ):
- تلخيص البيان في مجازات القرآن، ط1، تحقيق محمد عبد الغني حسن، عيسى البابي الحلبي وشركاه، القاهرة، 1955.
- – الرماني، أبو الحسن علي بن عيسى (ت386هـ):
- الحدود في النحو، ضمن كتاب «رسائل في النحو واللغة»، تح:

د. مصطفى جواد ويوسف يعقوب مسكوني، دار الجمهورية، بغداد،1969.
- النّكت في إعجاز القرآن، ط2، ضمن كتاب «ثلاث رسائل في إعجاز القرآن»، تح: محمد خلف الله ود. محمد زغلول سلام، دار المعارف، القاهرة، 1968.
- - الزَّجاج، أبو إسحاق إبراهيم بن السري (ت 311هـ):
- معاني القرآن وإعرابه، ط1، تح: عبدالجليل عبده شلبي، عالم الكتب، بيروت،1988.
- الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمر (ت538هـ):
- الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، ط6،1م، تح الشيخ عادل أحمد عبد الموجود والشيخ علي محمد معوّض ومشاركة د. فتحي حجازي، مكتبة العبيكان، الرياض،1418هـ1998-م.
- المفصل في صنعة الإعراب، ط1، تح د.محمد محمد عبد المقصود ود.حسن محمد عبد المقصود وتقديم د. محمود فهمي حجازي، دار الكتاب المصري، القاهرة،2001.
- - السكاكي، أبو يعقوب يوسف بن أبي بكر (ت626هـ):
- مفتاح العلوم، ط1، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة،1937.
- - سيبويه، أبو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر(ت180هـ):
- الكتاب، ج2، تح عبد السلام محمد هارون، دار الكاتب العربي، القاهرة، 1968.
- السيوطي، جلال الدين (ت911هـ):
- الأشباه والنظائر في النحو، 4ج، طبعة حيدر آباد الدكن، 1317هـ.

- المزهر في علوم اللغة وأنواعها،ج1، تح محمد أحمد جاد المولى، عيسى البابي الحلبي وشركاه.
- – الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى(ت 790 هـ):
- الموافقات في أصول الشريعة، ط1، م2، تقديم بكر بن عبد الله أبو زيد، دار ابن عفان، السعودية، 1997.
- – عبد الجبار، القاضي أبو الحسن«ت415هـ):
- تنزيه القرآن عن المطاعن، دار النهضة الحديثة، بيروت، د.ت.ط.
- شرح الأصول الخمسة، ط3، تح عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة، القاهرة،1996.
- فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ط1، تح فؤاد سيد، الدار التونسية للنشر، تونس، 1974.
- متشابه القرآن، 2ج، تح د. عدنان زرزور، دار التراث، القاهرة، 1966.
- المغني في أبواب التوحيد والعدل، إشراف طه حسين وإبراهيم مدكور، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، القاهرة، 1960/1965م.
- الجزء الرابع «رؤية الباري»، تح محمد مصطفى حلمي وأبوالوفاء الغنيمي، القاهرة، 1954.
- الجزء الخامس «الفرق غير الإسلامية»، تح محمود محمد الخضيري، القاهرة، 1965.
- الجزء السادس «القسم الثاني- الإرادة»، تح الأب-ج-ش- قنواتي، القاهرة، د.ت.
- الجزء السابع «خلق القرآن»، قوّم نصه إبراهيم الأبياري، القاهرة، 1961.

- الجـزء الـثـاني عشر «الـنـظـر والمـعـارف»، تح ابـراهـيـم مـدكـور، القاهرة،د.ت.
- الجزء الرابع عشر «الأصلح- استحقاق الذم- التوبة»، تح مصطفى السقا، 1965.
- الجزء الخامس عشر «تنبؤات والمعجزات»، تح محمود الخضيري ومحمود قاسم، القاهرة، 1960.
- الجزء السادس عشر«إعجاز القرآن»، تح أمين الخولي، القاهرة، 1960.
- الجزء السابع عشر «الشرعيات»، تح أمين الخولي، القاهرة، 1962.
- - العسكري، أبو هلال الحسن بن عبد الله «ت395هـ):
- الصناعتين: الكتابة والشعر، ط1، تح علي محمد البجاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، 1952.
- الفروق في اللغة، ط5، تحقيق لجنة إحياء التراث العربي، دار الآفاق الجديدة، بيروت، 1981.
- معاني القرآن، تح أحمد يوسف نجاتي ومحمد علي النجار، دار السرور، بيروت، د.ت.ط.
- إحصاء العلوم، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1991.
- - الفارابي، أبو نصر محمد بن محمد «ت339هـ):
- - الفرّاء، أبو زكرياء يحيى بن زياد (ت207هـ):
- - الفارسي، أبو علي الحسن بن أحمد (ت377هـ):
- الإيضاح العضدي، ط1، تح د. حسن شاذلي فرهود، شركة الطباعة العربية السعودية، الرياض، 1981.
- - المحاسبي، الحارث بن أسد (ت243هـ):

- شرف العقل وماهيته، ط1، تح مصطفى عبد القادر، دار الكتب العلمية، بيروت، 1986.
- – المرتضى، الشريف علي بن الحسين (ت436هـ):
- الأمالي: غرر الفوائد ودرر القلائد، ط2، 2ج، تح محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الكتاب العربي، بيروت، 1967.

ثانياً: المراجع:

1 - المراجع بالعربية:

- إحسان عباس، الشريف الرضي، ط1، دار صادر، بيروت، 1959.
- أحمد أبو زيد، المنحى الاعتزالي في البيان وإعجاز القرآن، ط1، مكتبة المعارف، الرباط، 1986.
- أحمد شوقي العمرجي، المعتزلة في بغداد وأثرهم في الحياة الفكرية والسياسية، ط1، مكتبة مدبولي، القاهرة، 2000.
- أحمد المتوكل، قضايا اللغة العربية في اللسانيات الوظيفية: بنية الخطاب من الجملة إلى النص، ط1، دار الأمان، الرباط،2001.
- أدونيس «علي أحمد سعيد)، الثابت والمتحول، دار العودة، بيروت.
- ج2 «تأصيل الأصول»، ط4، دار العودة، بيروت،1986.
- ج3 «صدمة الحداثة»، ط4، دار العودة، بيروت، 1983.
- النص القرآني وآفاق الكتابة، ط1، دار الآداب، بيروت، 1993.
- أديث كيرزويل، عصر البنيوية من ليفي شتراوس إلى فوكو، ترجمة: جابر عصفور، دار آفاق عربية، بغداد، 1985.
- الأزهر الزناد، نسيج النص: بحث في ما يكون به الملفوظ نصاً، ط1،

المركز الثقافي العربي، بيروت- الدار البيضاء، 1993.
- أفلاطون، المحاورات الكاملة، 6م، نقلها إلى العربية: شوقي داود تمراز، الدار الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، 1994.
- أمبرتو إيكو، التأويل بين السيميائيات والتفكيكية، ط1، ترجمة سعيد بنكراد، المركز الثقافي العربي، بيروت- الدار البيضاء،2000.
- القارئ في الحكاية: التعاضد التأويلي في النصوص الحكائية، ط1، ترجمة أنطوان أبوزيد، المركز الثقافي العربي، بيروت- الدار البيضاء، 1996.
- برنارد توسان، ما هي السيميولوجيا؟ ط1، ترجمة: محمد نظيف، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء،1994.
- بيير بورديو، الرمز والسلطة، ط2، ترجمة: عبد السلام بنعبد العالي، دار توبقال، الدار البيضاء، 1990.
- بييرجيرو، علم الدلالة، ترجمة: د. منذر عياشي وتقديم د. مازن الوعر، دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر، دمشق، 1992.
- بول فابر- كريستيان بايلون، مدخل إلى الألسنية، ترجمة: طلال وهبة، ط1، المركز الثقافي العربي، بيروت- الدار البيضاء، 1992.
- تزفيتان تودوروف، الأدب والدلالة، ترجمة: د.محمد نديم خشفة، ط1، مركز الإنماء الحضاري، حلب، 1996.
- جاك بيرك، القرآن وعلم القراءة، ط1، ترجمة: د.منذر عياشي، تقديم:د. محمود عكّام، دار التنوير، بيروت،1996.
- جان بياجيه، البنيوية، ط4، ترجمة: عارف منيمنه وبشير أوبري، منشورات عويدات، بيروت- باريس،1985.
- جان ماري أوزياس، البنيوية، ط1، ترجمة: ميخائيل مخول، منشورت

وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق، 1972.

- حسني زينة، العقل عند المعتزلة: تصوّر العقل عند القاضي عبد الجبار، ط1، دار الفارابي، بيروت،1988.
- حمادي صمود، التفكير البلاغي عند العرب أسسه وتطوره إلى القرن السادس، ط2، منشورات كلية الآداب بمنوبة، تونس، 1994.
- رشيد البندر، مذهب المعتزلة من الكلام إلى الفلسفة، ط1، دار النبوغ للطباعة والنشر، بيروت، 1994.
- رولان بارت، درس السيميولوجيا، ط2، ترجمة: عبد السلام بنعبد العالي، تقديم: عبد الفتاح كيليطو، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، 1986.
- – مبادىء علم الأدلة، ط1، ترجمة: محمد البكري، الثقافة الجديدة، الدار البيضاء، 1986.
- رومان ياكبسون، الاتجاهات الأساسية لعلم اللغة، ط1، ترجمة: حسن ناظم وعلي حاكم صالح، المركز الثقافي العربي، بيروت– الدار البيضاء، 2002.
- زهدي حسن جار الله، المعتزلة، ط1، مطبعة مصر، القاهرة، 1947.
- سامي أدهم، فلسفة اللغة: تفكيك العقلي اللغوي بحث ابستمولوجي انطولوجي، ط1، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 1993.
- طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، ط2، المركز الثقافي العربي، بيروت– الدار البيضاء،2000.
- عبد الستار الراوي، ثورة العقل دراسة فلسفية في فكر معتزلة بغداد، دار الرشيد للنشر، بغداد، 1982.

- عبدالسلام المسدي، التفكير اللساني في الحضارة العربية، ط2، الدار العربية للكتاب،ليبيا- تونس،1986.
- عبدالرحمن بودرع، الأساس المعرفي للغويات العربية، ط1، منشورات نادي الكتاب لكلية الآداب بتطوان، المغرب،2000.
- عبد القادر الفاسي الفهري، اللسانيات واللغة العربية، ط1، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، 1985.
- عبدالله العروي، مفهوم العقل، ط1، المركز الثقافي العربي، بيروت- الدار البيضاء،1996.
- عبدالهادي عبد الرحمن، سلطة النص: قراءات في توظيف النص الديني، ط1، المركز الثقافي العربي، بيروت- الدار البيضاء،1993.
- عادل العوا، المعتزلة والفكر الحر، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، د.ت.ط.
- عادل فاخوري، تيارات في السيمياء، ط1، دار الطليعة، بيروت، 1990.
- عدنان زرزور، الحاكم الجشمي ومنهجه في تفسير القرآن، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر، بيروت، 1971.
- عفيف دمشقية، المنطلقات التأسيسية والفنية في النحو العربي، ط1، معهد الإنماء العربي، بيروت،1978.
- علي أبو المكارم، تقويم الفكر النحوي، دار الثقافة، بيروت، 1975.
- علي حرب، التأويل والحقيقة (قراءات تأويلية في الثقافة العربية)، ط1، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت،1985.
- علي فهمي خشيم، النزعة العقلية في تفكير المعتزلة، منشورات دار مكتبة الفكر، ليبيا،1967.
- عمر أوكان، مدخل لدراسة النص والسلطة، ط2، افريقيا الشرق،

الدار البيضاء، 1994.
- فولفغانغ إيزر، فعل القراءة: نظرية جمالية التجاوب، ترجمة: حميد لحمداني والجلالي الكدية، مكتبة المناهل، فاس،1995.
- كاتي كوب- هارولد جولد وايت، إبداعات النار: تاريخ الكيمياء المثير من السيمياء إلى العصر الذري، ترجمة: فتح الله، مراجعة: شوقي جلال، سلسلة عالم المعرفة، الكويت،2001.
- لطفي عبد البديع، ميتافيزيقا اللغة، الهيئة المصرية العامة للكتاب،1997.
- مارسيلو داسكال، الاتجاهات السيميولوجية المعاصرة، ترجمة: حميد الحمداني، محمد العمري، عبد الرحمن طنكول، محمد الولي، مبارك حنون، افريقيا الشرق، الدار البيضاء،1987.
- مازن المبارك، الرماني النحوي في ضوء شرحه لكتاب سيبويه، ط1، مطبعة جامعة دمشق، 1963
- محمد أبوزهرة، تاريخ الجدل، ط2، دار الفكر العربي، القاهرة،1980.
- محمد بدري عبد الجليل، المجاز وأثره في الدرس اللغوي، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت،1980.
- محمد سبيلا وعبد السلام بنعبد العالي، الفلسفة الحديثة: نصوص مختارة، ط1، دار الأمان، الرباط،1991.
- محمد السرغيني، محاضرات في السيميولوجيا، ط1، سلسلة الدراسات النقدية(6)، دار الثقافة للنشر والتوزيع، الدار البيضاء،1987.
- محمد شوقي الزين، تأويلات وتفكيكات: فصول في الفكر الغربي المعاصر،ط1، المركز الثقافي العربي، بيروت- الدار البيضاء، 2002.
- محمد عابد الجابري، نقد العقل العربي، ج2، ط1، المركز الثقافي

العربي، الدار البيضاء، 1986.
- محمد الكتاني، جدل العقل والنقل في مناهج التفكير الإسلامي في الفكر القديم، ط1، دار الثقافة، الدار البيضاء، 1992.
- محمد مفتاح، تحليل الخطاب الشعري «استراتيجية التناص»، ط3، المركز الثقافي العربي، بيروت- الدار البيضاء، 1992.
- دينامية النص «تنظير وإنجاز»، ط2، المركز الثقافي العربي، بيروت- الدار البيضاء،1990.
- مجهول البيان، ط1، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، 1990.
- محمد النويري، علم الكلام والنظرية البلاغية عند العرب، ط1، دار محمد علي الحامي، صفاقس،2001.
- محمد الهادي الطرابلسي، بحوث في النص الأدبي، الدار العربية للكتاب، ليبيا- تونس، 1988.
- مصطفى ناصف، نظرية التأويل، ط1، النادي الدبي الثقافي بجدة، السعودية، 2000.
- منذر عياشي، الكتابة الثانية وفاتحة المتعة، ط1، المركز الثقافي العربي، بيروت- الدار البيضاء،1998.
- المنصف عاشور، بنية الجملة العربية بين التحليل والنظرية، منشورات كلية الاداب بمنوبة، تونس،1991.
- نبيهة قاره، الفلسفة والتأويل، ط1، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت،1998.
- نصر حامد أبوزيد، الاتجاه العقلي في التفسير: دراسة في قضية المجاز عند المعتزلة، ط4، المركز الثقافي العربي، بيروت- الدار البيضاء، 1998.

- إشكاليات القراءة وآليات التاويل، ط5، المركز الثقافي العربي، بيروت- الدار البيضاء، 1999.
- مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن، ط4، المركز الثقافي العربي، بيروت- الدار البيضاء،1998.
- -نهاد الموسى، نظرية النحو العربي في ضوء مناهج النظر اللغوي الحديث،ط1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1980.
- الهادي الجطلاوي، قضايا اللغة في كتب التفسير: المنهج- التأويل- الإعجاز، ط1، دار محمد علي الحامي للنشر، صفاقس، 1998.
- هيو.ج سلفرمان، نصيات بين الهرمنيوطيقا والتفكيكية، ط1، ترجمة حسن ناظم وعلي حاكم صالح، المركز الثقافي العربي، بيروت- الدار البيضاء، 2002.

2 - الرسائل الجامعية:

- أمان أبو صالح، المفاهيم اللغوية عند الفرق الإسلامية، أطروحة دكتوراه «مخطوط»، كلية الاداب- الجامعة الأردنية، 1998.
- عالية الشوبكي، التأويل عند بول ريكور، أطروحة ماجستير « مخطوط»، قسم الفلسفة، كلية الآداب- الجامعة الأردنية، 1995.
- علي حاتم الحسن، البحث الدلالي عند المعتزلة، أطروحة دكتوراه «مخطوط»، كلية التربية-الجامعة المستنصرية، 1999.
- محمود الجاسم، التأويل النحوي حتى نهاية القرن الثالث الهجري، أطروحة ماجستير«مخطوط)، كلية الاداب- جامعة حلب، 1995.

ثالثا- بحوث منشورة في

1 - كتب مؤلفة بالاشتراك:

- بوشتى العطار، النظرية اللغوية عند ابن جني في ضوء اللسانيات الحديثة، ضمن كتاب: «قضايا المنهج في اللغة والآداب»، ط1، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء،1987.
- الحبيب شبيل، من النص إلى سلطة التاويل، ضمن ندوة: «صناعة المعنى وتاويل النص»، منشورات كلية الآداب بمنوبة، تونس، 1992.
- سعيد بنكراد، النص والمعرفة النقدية، ضمن كتاب: «النقد الأدبي بالمغرب: مسارات وتحوّلات»، ط1، منشورات رابطة أدباء المغرب، الرباط، 2002.
- شكري المبخوت، المعنى المحال في الشعر، ضمن ندوة: «صناعة المعنى وتأويل النص»، منشورات كلية الآداب بمنوبة، تونس،1992.
- عبدالقادر المهيري، دور الإعراب، ضمن ندوة: «أشغال ندوة اللسانيات واللغة العربية»، منشورات كلية الآداب بمنوبة، تونس،1978.
- عبدالفتاح كيليطو، مسألة القراءة، ضمن: «المنهجية في الأدب والعلوم الإنسانية»، ط2، دار توبقال، الدار البيضاء، 1993.
- علي أومليل، التأويل والتوازن، ضمن أعمال «ندوة ابن رشد ومدرسته في الغرب الإسلامي»، ط1، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت،1981.
- محمد مفتاح، رهان التأويل، ضمن ندوة: «من قضايا التلقي والتأويل»، ط1، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، 1995.
- المقصدان والاستراتيجية ضمن: «ندوة: الأدب القديم أية قراءة؟»،

كلية الاداب والعلوم الإنسانية، سلسلة بحوث ومناظرات، الدار البيضاء، 1993.

- المفضل عريف، المدخل اللغوي: قراءة في النص القديم ضمن «ندوة: الأدب القديم أية قراءة؟»، كلية الآداب والعلوم الإنسانية. سلسلة بحوث ومناظرات، الدار البيضاء، 1993.
- المنصف عاشور، نظرية العامل ودراسة التركيب، ضمن: «صناعة المعنى وتأويل النص»، منشورات كلية الاداب بمنوبة، تونس،1992.

2 - **الدوريات:**

- أبو يعرب المرزوقي، مبادئ العقل وقيمه، مجلة فكر ونقد،ع36، الرباط،2001م.
- أ.ج.غريماس، البنية الدلالية، ترجمة فريق مركز الإنماء القومي،ع19-18، مجلة الفكر العربي المعاصر، بيروت- باريس، 1982.
- ادوارد سعيد، العالم، النص، النقد، العرب والفكر العالمي،ع6، مركز الإنماء القومي- بيروت، 1989.
- أحمد كاظم البهادلي، المعتزلة وعقيدتهم في صفات الله، مجلة كلية الفقه،ع2، الجامعة المستنصرية، بغداد، 1984.
- إليزيو فيرون، سميوزيس الإيدولوجيا والسلطة، ترجمة: عبد العلي اليزمي، مجلة علامات، ع12، مكناس- المغرب، 1999.
- أمبرتو إيكو، ملاحظات حول سيميائيات التلقي، ترجمة: محمد العماري، مجلة علامات،ع10، مكناس- المغرب، 1998.
- إميل بنفنست، مقولات الفكر ومقولات اللغة، ترجمة وتقديم: عبد الكبير الشرقاوي، مجلة فكر ونقد،ع16، الرباط 1999.

- أنيس المقدسي، المسوّغات العقلية للبلاغة، مجلة المجمع العلمي العربي، مجلة المجمع العلمي العربي، م30،ج1، دمشق، 1955.
- باربرا هرنشتاين سميث، أخلاق التأويل، ترجمة: هادي الطائي، مجلة الثقافة الأجنبية،ع3، وزارة الثقافة والإعلام-بغداد، 1992.
- بنسالم حميّش، المعتزلة بين الخطاب والعنف، مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية بجامعة محمد الخامس، ع11، الرباط، 1985.
- بول ريكور، إشكالية ثنائية المعنى بوصفها إشكالية هرمنطيقية وبوصفها إشكالية سيمانطيقية، ترجمة: فريال جبوري غزول، مجلة البلاغة المقارنة ألف،ع8، يصدرها قسم الأدب الإنجليزي والمقارن بالجامعة الأمريكية بالقاهرة، 1988.
- البلاغة والشعرية والهرمينوطيقا، ترجمة: مصطفى النحّال، مجلة فكر ونقد،ع16، الرباط، 1999.
- النص والتأويل، ترجمة: منصف عبد الحق، مجلة العرب والفكر العالمي،ع3، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1988.
- جاك جينيناسكا، السيميائية، ترجمة: محمد خير البقاعي، مجلة نوافذ،ع13، تصدر عن النادي الأدبي بجدة، السعودية، 2000.
- جوليا كريستيفا، السيميائية علم نقدي و/أو نقد العلم، ترجمة: جورج أبي صالح، مجلة العرب والفكر العالمي،ع2، مركز إنماء القومي،بيروت،1988.
- جيل بلان، عندما يكون الكلام هو الفعل، ترجمة: د.جورج كتورة، مجلة العرب والفكر العالمي،ع5،مركز الإنماء القومي، بيروت،1989.
- حسن حنفي، قراءة النص، مجلة البلاغة المقارنة ألف،ع8، تصدر عن قسم الأدب الانجليزي والمقارن بالجامعة الأمريكية، القاهرة،1988.

- روبرت كروسمان، هل يكوّن القراء المعنى؟، ترجمة: حسن ناظم، مجلة نوافذ،ع14، النادي الأدبي، جدة،2000.
- رولان بارت، نظرية النص، ترجمة: محمد خير البقاعي، مجلة العرب والفكر العالمي،ع3، مركز الإنماء القومي، بيروت،1988.
- سعيد بنكراد، السميوزيس والتاويل، مجلة علامات،ع10، مكناس- المغرب، 1998.
- سعيد الغانمي، اللغة والغموض، مجلة الأقلام، 2-1، وزارة الثقافة والإعلام،بغداد، 1992.
- سعيد زايد، مشكلة التأويل العقلي عند مفكري الإسلام في المشرق العربي وخاصة عند ابن سينا، حوليات كلية الآداب بجامعة الكويت، الحولية السادسة، الرسالة الثامنة والعشرون، الكويت،1985.
- سامي ادهم، الابستمولوجيا.. العلمية والمنبوذ العربي (حوار)، حاوره: أحمد يوسف، مجلة كتابات معاصرة، م11،ع44، بيروت،2001.
- -شفيق البقاعي، مفهوم النص في اللسانيات المعاصرة، مجلة الفكر العربي،ع86-85، معهد الإنماء العربي، بيروت، 1996.
- عبدالسلام المسدي، المواضعة والعقد في النظرية اللغوية عند العرب، مجلة المورد، م14،ع1، تصدر عن وزارة الثقافة والإعلام، بغداد، 1985.
- عبدالعزيز بوسمهولي، أسس ميتافيزيقا البلاغة: تقويض البلاغة، مجلة فكر ونقد،ع25، الرباط،2000.
- عبدالقادر المهيري، خواطر حول علاقة النحو العربي بالمنطق واللغة، حوليات الجامعة التونسية،ع10، تونس، 1973.
- عزمي إسلام، مفهوم المعنى: دراسة تحليلية،حوليات كلية الآداب

بجامعة الكويت، الحولية السادسة، الرسالة الحادية والثلاثون، الكويت، 1985.

- عمر أوكان، اللسانيات والتواصل، مجلة فكر ونقد، ع36، الرباط.
- عمر بيشو، التأويل: مقاربة أصولية، مجلة فكر ونقد،ع30، الرباط، 2000.
- محمد أمين أبو جوهر، المعتزلة والعقل، مجلة المعرفة،ع422، وزارة الثقافة السورية، دمشق، 1998.
- محمد حمود، نظرية المعرفة عند المعتزلة، مجلة الفكر العربي المعاصر،ع5-4، مركز الإنماء القومي، بيروت-باريس، 1980.
- محمد شوقي الزين، «كلافيس هيرمينوطيقا» مفتاح التأويل في قراءة التراث الإنساني، مجلة المعرفة،ع433، وزارة الثقافة السورية، دمشق،1999.
- محمد مفتاح، حول مبادئ سيميائية، مجلة علامات،ع16، مكناس-المغرب،2001.
- مارتن هيدغر، الكينونة والزمن، ترجمة: د. جورج كتورة ومراجعة: جورج زيناتي، مجلة العرب والفكر العالمي،ع4، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1988.
- نهاد الموسى، ظاهرة الإعراب في اللهجات العربية القديمة، مجلة الأبحاث، تصدرها الجامعة الأمريكية،ع4-1،بيروت،1971.
- هانس جورج غادامير، اللغة كوسيط للتجربة التأويلية، ترجمة: أمال أبي سليمان، مجلة العرب والفكر العالمي،ع3، مركز الإنماء القومي، بيروت،1988.
- مدخل إلى أسس فن التاويل: التفكيك وفن التاويل، ترجمة وتقديم:

محمد شوقي الزين، مجلة فكر ونقد،ع16،الرباط، 1999.
- ي. س. ستيبانوف، ما السيميائيات؟، تعريب: محمد العمري، مجلة دراسات سيميائية أدبية لسانية (دسال)،ع1،فاس-المغرب،1987.

رابعاً: المراجع العامة

- ابن منظور، لسان العرب، ط3، مكتب تحقيق التراث، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت، 1993.
- أبو البقاء الكفوي، الكليات: معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، أعدّه ونسّقه؛ عدنان درويش ومحمد المصري، ط1، مؤسسة الرسالة، بيروت،1992.
- أحمد مطلوب، معجم المصطلحات البلاغية وتطوّرها،ج1، مطبوعات المجمع العلمي العراقي، ج1، 1983.
- أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، 3م، ط1، تعريب: خليل أحمد أبو خليل، منشورات عويدات، بيروت-باريس،1996.
- محمد بن علي التهانوي (ت 558هـ)، كشاف اصطلاحات الفنون، وضع حواشيه: أحمد حسن بسج، 4ج، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1998.
- محمد علي الخولي، معجم علم اللغة النظري، ط1، مكتبة لبنان، بيروت، 1982.
- محمد فؤاد عبد الباقي، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، دار الفكر، بيروت، د.ت.ط.
- المعجم الموحّد لمصطلحات اللسانيات، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، تونس،1989.